٧٢٢٥ کتب خانۂ آصفیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن
الف ١٩
نمبر داخلہ
تاریخ داخلہ آخر آبان سنہ ١٣٢١ ف
نام کتاب شرح اصول الشاشی
فن کتاب فقہ حنفی
نمبر کتاب در فن مذکور

23881/S/A

فاعتبروا یا اولی الابصار

نحمد الله تعالیٰ علیٰ توفیقه ایانا بطبع الکتاب الذی هو مسلم الثبوت فی تنقیح مسائله وتحریر توضیح ما
یحتجیه من فنون علوم النقلیة والعقلیة آیة من آیات الله لمولوی عین الله بل الشبهات المبنیة بعض النافیة

[illegible]

بالتصحیح الکامل الذی هو فی مقدمة الاتیان وبالسعی الذی هو [illegible] عان وایما
الاشهر المکنی بابی عبد القادر المسمی بمحمد اکبر خان صانه الله عن کل مکروه وضرر

فی المطبع الفاروقی الدهلوی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على سوابغ نعمائه المتواترة فى كل زمان

وسوائغ آلائه المتقاطرة فى كل آن

ولنشكره على ما اصطفانا من كافة الامم ببدائع

الاحسان وهدانا الى الشريعة المضية بسواطع

البرهان واشهد ان لا اله الا الله واشهد

ان محمداً عبده ورسوله المبعوث بشيراً ونذيراً وداعياً الى الله

باذنه وسراجاً منيراً المجلي حنادس الليل البهيم عن مناهج الصراط

المستقيم المنجي غوامس بحر الغواية الى منجيات سواحل الهداية

تعطرت الاولى بنسيم اخلاقه وبشرت الاخرى بعميم اشفاقه

منزلته العليا فاستوى وهو بالافق الاعلى ثم دنا فتدلى

فكان قاب قوسين او ادنى خلقه الابهى ان الله وملئكته يصلون

على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما صلوة

تضيء باشراقها اقطار الدنيا وتنبسط نفحاتها في الملأ الاعلى وعلى اله

نجوم مطالع السماء للاهتداء واعلام مراحل الحنيفية البيضاء

حال من الضمير في المنجي وكذا المعطوف ١٢

وبعد فان اهم المطالب الدينية واعظم المعالم اليقينية

علم الفقه والشرائع والاحكام يفضي به الطريق الموصل

الى دار السلام وان الكتب المصنفة في اصول هذا الفن

اكثرها تداولا واقربها تناولا الكتاب المعروف باصول الشاشي

فانه اول مرحلة يلقيها الداخل والنائي واهار وضة تبسمت

انوارها بلطائف البيان وجرت انهارها بطريق التبيان

تصيح في غصونها عنادل العبارات بنكات فصيحة وتهمس في

صحنها حلى الاستعارات برقات فسيحة لكنها مع سعة ساحتها

وسحة راحتها صعب المدارك وتعب المسالك ذلت في سدتها

السماء جباه الفطن الفائقة وخضعت عند منزلها الغراء رقاب

الافهام الثاقبة فاختلف الى بعض الخائضين فى غمرات عويصاتها

والغائصين فى لجات معضلاتها ملتمسين ان احل لهم عقود

مشكلاتها واجلى لهم حدود مجملاتها فابتدأت وعندى انى

لست من فرسان هذا المضمار وغواص هذا البحار لما رأيت

فى ذلك بعض المغازير على حسب ما بى من القدرة والطاقة

الى اسعاف ما تيسر لى من مستعام وانجاح ما استطيع من منامهم مستعينا

بالله الكريم ان يذلل صعاب هذا الخطب الجسيم فشرعت ان اقلد عواتقها

مبرزة لمحاسنها وكاشفة لمعانيها متوكلا على انعامه الشامل واكرامه الكامل

ان يلهمنى ما احتاج اليه فى كشف رموزها والبحث عن كنوزها واقتصرت

على ما حاجتهم اليه ماسة ومنفعته عامة فان الرشف انفع والتطويل

اصدع وان غومض هذا وان كانت شعب فاقة لكن اشكو من برودته

وسميته بفصول الحواشي لاصول الشاشي وها انا اعمل بتوفيق الله الوهاب

وهو اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب **قال** الحمد لله الذي اعلى

منزلة المؤمنين بكريم خطابه الخطاب مثل قوله تعالى وانتم الاعلون والله

معكم ومثل قوله تعالى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصلحت فاولئك

لهم الدرجات العلى والكريم كل شيء كثر خيره ونفعه يقال كتاب كريم

ورزق كريم واجر كريم ونفع الخطاب انه يعلو به المؤمنون درجات في

الدنيا والاخرة ويحتمل ان يراد بالكريم ههنا الشريف وذكر صفة الكريم

لاخراج خطاب الكفرة مثل قوله تعالى يايها الكفرون فانه لا يعلو به درجتهم

وانما اضاف الكريم الى الخطاب مع انه صفته بالتاويل وهو ان الصفة اعم

فاضيفت نظرا الى عمومها واضافة العام الى الخاص للبيان والتخصيص كما

في قولهم اخلاق ثياب وجرد قطيفة على معنى شيء كريم من جنس الخطاب

فان قيل ما النكتة في العدول عن الوصف الى الاضافة والاصل هو التوصيف

قلنا فيه وجهان احدهما ان الصفة اهم لتعلق علو منزلة المؤمنين بصفة

الكريم لا بمطلق الخطاب فانه وارد للكفرة ايضا فقدمت لذلك في

الذكر وعليه قوله عليه السلام اعطيت جوامع الكلم وثانيهما رعاية

للسجع وله غير واحد نظير في كلامهم وعليه فواصل القران مثل الرحمن

على العرش استوى والباء في الكريم يحتمل الاستعانة فيكون علو منزلتهم

هو مخاطبتهم بكريم الخطاب ويحتمل السببية فيكون علو منزلتهم
ما حصل لهم من السعادات والمعالي بامتثالهم خطابات الشرع ويحتمل
ان يكون على تضمين فعل او تشبيه على نحو اعلى منزلتهم مبيناً بكريم
خطاب بمثل ما ورد في القران بتنويه درجاتهم في الآخرة ورفع درجة
العالمين اى رفع من بين سائر المؤمنين درجة العلماء الذين يعلمون
بمعاني كتابه والباء لتعدية العلم ويحتمل السببية اى بفهم معاني كتابه
وانما اقتصر على علماء القران من بين سائر المؤمنين لان الكتاب جامع العلوم
باسرها فكان العالم به عالما بكل العلوم او ليكون تعريضا بان من خلا
عن معاني القران كاهل الادب والمعقول الذين لا حظ لهم في التفسير والفقه
غير معدودين في زمرة العلماء كارباب سائر الصناعات واما الفقه
فمستنبط من الكتاب فكان الفقيه من علماء الكتاب وانما فاق العلماء
على سائر الناس لانهم نالوا افضل العلم بالشرائع وخطاباتها فان قيل
الكتاب سوى بينهم في الدرجة حيث قال الله يرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات فمن اين يكون لهم فضل على سائر المؤمنين
قلنا ما سوى بينهم لانه خص العلماء بالذكر بعد ما كانوا داخلين
في الذين امنوا والتخصيص بالذكر انما يكون لاظهار شرف المخصص وابراز
فضله كتخصيص جبرائيل وميكائيل في قوله تعالى من كان عدوا لله

حواشی متعلقه صفحه آینده

وملئكته ورسله وجبرئيل وميكائيل ما را لاختصاصهما بفضل عظ

سائر الملئكة على ما قال علماء المعاني والبيان وخص المستحقين

منهم بمزيد الاصابة وثوابه والصلوة على النبي محمد واصحابه ابي

المجتهدين الذين صرفوا طاقتهم في استخراج المسائل من النصوص بمعانيها

والتفكر فيها وادلا لتها واقتضائها وبالقياس على مواضع النصوص وانما

كان لهم مزيد الاصابة لان كل عالم له اصابة الحكم المنصوص عليه و

المجتهد له اصابة الحكم مع علته بحيث يطمئن القلب لديه

واصابة تعديته الى غير المنصوص عليه من مواقع وجود علة

واصابة موانع عدمه مما علم علته فيها فكان لهم مزيد الاصابة

ومزيد الثواب لزيادة تعبهم في تحقيق الدين والاجر على قدر التعب

ولان المجتهد اذا اخطا كان له اجر واحد واذا اصاب كان

له اجران وغير المجتهد اذا اخطا لا يكون له اجر فكان لهم مزيد

الثواب والسلام على ابي حنيفة واحبابه بمعنى السلامة والمراد

سلام الله تعالى على حذف المضاف اليه وهو دون الصلوة لانه

في الاستعمال اختص بالنبي عليه السلام ولا يصلى على غيره الا تبعا وخص ابا حنيفة

واحبابه بالذكر لانهم هم الذين تولوا تمهيد قواعد لمسائل الشرعية واستخراج

المعاني الفقهية من النصوص واسسوا منها الاصول لبناء الفروع عليها

صاحب الشريعة اولا وسواء نسخ شرائع من قبله او لا فكان كل من النبي مطلقا معنى

عليها ولم ينهض احد قبلهم لاختراع هذه الاساليب والقوانين التي تتبع

منها بحار المسائل ومن نشأ بعدهم من المجتهدين فهم يغترفون من بحار

علومهم ويتبعون آثارهم وبلغ ابن شريح ان رجلا وقع مع ابي حنيفة

وقال يا هذا تقع في رجل سلم له جميع الامة ثلثة ارباع العلم وهو لا يسلم

لهم الربع قال كيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل

فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه في النصف او اكثر فسلم له الربع

وانما خالفوه في الباقي وهو لا يسلم لهم في ذلك فبقي الربع متنازعا فيه

بينه وبين الكل قال وبعد فان اصول الفقه اربعة كتاب

الله تعالى وسنة رسول الله واجماع الامة والقياس فلا بد من

البحث في كل واحد من هذه الاقسام الاربعة ليعلم بذلك طريق

تخريج الاحكام اي بعد الحمد والصلوة والفاء في فان يتعلق بشرط

محذوف مثل اذا فرغت من الحمد والصلوة فاقول ان اصول الفقه

اربعة وعليه قوله تعالى فالله هو الولي اي وان ارادوا وليا بحق

فالله هو الولي كذا في المفتاح ويحتمل ان يكون جوابا لاما المحذوف

تقديره اما بعد فان اصول الفقه كذا قيل الاصول جمع اصل وهو

ما يستند اليه تحقق الغير والاصول ههنا ادلة الشرع لابتناء

احكام الفقه عليها والفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه واصطلاحا

العلم بالاحكام الشرعية العملية كالحلال والحرام مع استنباطها من
دلائلها وقال بعض المشائخ منهم الشيخ شمس الائمة السرخسي والشيخ
فخر الاسلام البزدوي الفقه له ثلثة اجزاء هي العلم بالمشروعات
واتقان المعرفة بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الاصول والعمل
بذلك فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها فمن حوى الكلام والرواية
دون دلائلها لم يكن فقيها عند الكل لفوات الاتقان ومن
جمع دون العمل لم يكن فقيها عند هؤلاء المشائخ وعليه النصوص
والاخبار عدد الرمل والحصى لا يقال اضافة الاصول الى الفقه لكونها
بمعنى اللام تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه ١٠
بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين اعني علم الكلام ايضا فكان
ينبغي ان يقول اصول الشرع لان لفظ الشرع اعم لاطلاقه على اصول
الدين وفروعه جميعا لانا نقول كثيرا ما يضاف الشيء الى غيره بمجرد
التعلق والنسبة بينهما كما يقال من بوك تقول بي فلان وليس هذا
من الاختصاص في شيء وعلى هذا قولهم اخوه وامره وصاحبه وليده وستاذه
على ان عموم الشرع ممنوع لانه يقال شرع محمد صلى الله عليه وسلم ناسخ شرائع
من قبله وانما يراد به الاحكام العملية فان المسائل الاعتقادية مسائل
من الالهيات واحوال القيامة لا يجري فيها النسخ ولان نسبة
اصول الفقه على هذا العلم فكان ذكره اشارة اليه اولى والمراد بالقياس

المستنبط من

الاصول الثلثة اذ ما سواه ليس باصل في احكام الشرع وانما لم يذكر

المصنف القياس كما ذكره الشيخان ومن تبعهما نظرا الى انه يضاف اليه الحكم

كما يضاف الى الثلثة وهم نظروا الى انه هو اعتبار الفرع بمنصوص احد هذه

الثلثة فكان المثبت في التحقيق هو النص الوارد في المقيس عليه والقياس ما كان

ناقلا من الاصل الى الفرع بل مظهرا لما ثبت بعلة الاصل في غير موضع النص فلم

يكن اصلا مستقلا لكن الاولى انها بمنزلة العلة فلذا ذكره وهو النظران صحيحان وجه

انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول ما جلي وهو

الكتاب او خفي وهو السنة والثاني اما اجتهاد او غيره فالاول اما اجتهاد جميع

11 المجتهدين وهو الاجماع او اجتهاد البعض وهو القياس واما غير الاجتهاد

فليس بحجة لانه اما قول من عند نفسه بما يبدو اليه في القلب وانه

يحتمل ان يكون من الله تعالى ولا يكون منه والمحتمل لا يكون حجة

واما قول من غيره وهو التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل فلا يكون

حجة في الشرع واما افعال النبي عليه السلام فمن قسم السنة فان قلت

قد يثبت الحكم بادلة اخرى وهي شريعة من قبلنا والتعامل وهو عادة

الناس في المعاملات من البيع والشراء والاجارة وغيرها وقول الصحابي و

استصحاب الحال على قول وهو البقاء ما كان على ما كان على ما ياتي تفصيلها

انشاء الله تعالى فكانت الاصول ثمانية قلت شرائع من قبلنا انما يكون
شريعة لنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار فكانت ملحقة بالكتاب او
بالسنة والتعامل انما يكون باتفاق آراء الناس على شيء فكان ملحقا بالاجماع
وقول الصحابي من الاختلاف في مذهب ايضا ومن احتج به يقول ان كان مدركا
بالقياس فهو عمل بالقياس والا فهو محمول على السماع من النبي عليه السلام
فكان ملحقا بالسنة والاستصحاب مرجعه القياس على رأي من احتج به لانه
قياس ما يكون على ما كان فتحقق ان ادلة الشرع اربعة بدليل الحصر البحث
الاول في كتاب الله تعالى وفيه فصول وانما لم يشتغل بتعريفه لانه اشهر
من ان يعرف لانه سور معلومة معدودة اولها الفاتحة وآخرها سورة
الناس وكل سورة مشتملة على عدة آيات وكل آية على كلمات
محصورة فكان القرآن متميزا من كل كلام غيره بحيث لا يشتبه شيء
منه بغيره فلا يحتاج الى التمييز والتعريف تمييز الحد ورسمه ولا ميز

١٣

نظم الكتاب عبارة في الدلالة متفاوتة على مراتب وخفاء كذلك ولذلك
تتفاوت مراتب الاحكام الثابتة بها قطعا واحتمالا فلذا اخذ في تفصيل اقسام
عبارة الكتاب قال **فصل** في الخاص والعام فالخاص لفظ وضع الوضع تعيين
بازاء المعنى ليدل عليها بنفسه من غير واسطة قرينة كالمجاز لمعنى معلوم احتراز عن المشترك
والمجمل فانهما وضعا بازاء معنى من المعاني غير معلوم لان معنى كون اللفظ موضوعا لهذا كونه
بحيث يدل عليه عند الاطلاق بلا قرينة والمشترك والمجمل لا يدلان على معنى معلوم او لمسمى معلوم
اي لشخص معلوم كزيد او لعين معلوم وهو اعم من الشخص ليتناول الجنس والنوع ايضا لان الانسان
والرجل اعيان معلومة كزيد وعمرو واحترز بالمعلوم عن الاعيان المشتركة كالمشتري والجارية
على الانفراد كقولنا في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي تخصيص الجنس انسان اي
يتناول المسمى المعلوم وحده من غير ان يتناول معه مسمى آخر وهذا احتراز عن العام
فالمسلمين مثلا موضوع للمسمى المعلوم وهو الفرد الذي دل عليه لفظ مسلم مع افراد اخر دل عليها ذلك
اللفظ اذا ضم اليه علامة الجمع وهذا هو التحقيق في صيغة العام وقيل لفظ المسلمين موضوع
لمسمى معلوم وهو الجماعة التي اقلها ثلثة لكن لا يقتصر على الجماعة الواحدة بل كما يتناول الثلثة
يتناول الاربعة والخمسة الى منتهى اعداد الجنس فعلى هذا كان الحد جامعا لاسماء الاعداد
كالثلثة فانها موضوعة لعدد معلوم وحده ولا يتناول الاربعة معها والخمسة
كما يتناول المسلمين ولا يقال ان لفظ الثلثة انما يتناول جماعات
وهي الافراد الثلثة لا مسمى واحدا فقط فلا يصدق الحد عليه لانا نقول

مسماهو واحد وهو المجموع المركب من الآحاد الثلثة وهذه اجزاء المسمى
الواحد لا المسميات المتعددة وهذا كالسرير فانه مركب من الخشب
المتعددة مع انه واحد فان قلت الحد الاول شامل المسمى وغيره
لان كل مسمى هو مدلول الاسم الموضوع له ومعناه فائدة قوله
اوليسمى معلوم قلت المراد بالمسمى المعلوم الشخص المعين فيكون قوله
لمسمى معلوم افرادا للخصوص المعين بالذكر اظهارا لمزيد خصوصه على
خصوص الجنس او النوع لامتناع توهم الشركة في زيد مثلا كتوهمها
في انسان ورجل والمراد بالمعنى ما لا يقوم بنفسه كالعلم والجهل و
السواد والبياض مثلا والمراد بالمسمى العين وهو ما يقوم بنفسه
كالدار والانسان وسائر الحيوانات والجمادات فان قلت
ما للخاص عرف كل نوع منه عليحدة ولم يجمعهما في حد واحد
بان يقال الخاص ما وضع لكل واحد كما جمع المشترك بنوعيه
في قوله ما وضع لمعنيين مختلفين فانه اريد به المشترك من
المعاني والاعيان حيث اريد بالمعنى المدلول قلت ان كثيراً
من المشائخ فرقوا بين الخاص والعام بجريان الخصوص في
المعاني والاعيان جميعا وقصر العموم على الاعيان فقط
لا غير فلذا عرفوا كليهما في الخاص ليكون نصا على جريان الخصوص في

القبيلتين اظهار التفاوة بين العام والخاص قال الشيخ فخر الاسلام

اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم واحد على الانفراد وكل اسم وضع

لمسمى معلوم على الانفراد فكذا عبارة الشيخ شمس الائمة السرخسي

في اصوله وعلى هذا عبارة غيرهما من المشائخ في تعريفه فلعل المص

سلك ذلك المسلك وان لم يصرح بنفي العموم في المعاني لكنه لا يخلو

ذلك عن اشارة اليه في التعريف للعام كما سنذكره انشاء الله تعالى

كيف وهذا مذهب اكثر المشائخ المتاخرين فالغالب ان المص ذهب

اليه فان قلت هذا الوجه مستقيم ولكن المعنى عرف استعماله في الاسما

في مقابلة اللفظ انما يراد به مدلول اللفظ على الاطلاق وكذا

المسمى فيكون كلاهما اعم من العين والمعنى ولا دلالة للعام على

الخاص قلت اذا ذكر المعنى والمسمى متقابلين يراد بهما العرض والعين

على ما حكينا من عبارة الشيخين وغيرهما وكفى به عرفا شاهدا

وان كان مقيدا فان قيل كلمة او لواحد غير معين فيكون

المعرف مجهولا والجهالة تنافي التعريف قلنا انما تورث

الجهالة اذا كانت للشك او للتشكيك اما اذا كانت للتقسيم كما

هو للتخيير والاباحة مثل جالس الحسن او ابن سيرين فلا تفيد

الجهالة وعلى هذا كان المعنى ههنا ما وجد فيه احد هذين

15

ايما كان فهو خاص وما خلا فيهما جميعا فليس بخاص وهذا ليس

من الجهالة في شيء ومجيء كلمة او للتقسيم في الخبر مذكور في

كتب النحو كما في قولهم الكلمة اما اسم او فعل او حرف وقوله كقولنا

في تخصيص الفرد زيد يعني ان الخاص على ثلثة اقسام شخص ونوع

وجنس وهذا لان معنى الانسان وهو حيوان ناطق ومعنى الرجل

هو مذكر من بني آدم جاوز حد الصغر الى حد الكبر كل منهما معنى

واحد كمعنى زيد وانما تعرض له لتبيين ان الخاص لا يتفاوت بين

ان يكون لمفهومه افراد في الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلولا

واحدا وانما سموا الانسان جنسا والرجل نوعا لانهم يعنون

بالجنس ما هو اشمل من النوع وبالنوع ما يقع على افراد متعددة بخلاف

ما اصطلح عليه الفلاسفة واهل المنطق فانه غير ملتفت عند غيرهم

من اهل العلم كيف وانهم قوم مخصوصون تفردوا من غيرهم

وسلكوا طريقا افيلجئ اهل العلم ان يسلكوا مسلكهم كلا فلكل قوم

سنة وامام والعام لفظ ينتظم جمعا من الافراد اما لفظا كقولنا

مسلمون او مشركون واما معنى كقولنا من وما قوله ينتظم اي يشمل

احتراز عن المشترك فانه يشمل لفردين او اكثر بل يحتمل كل واحد على

بطريق البدل وقوله جمعا احتراز عن الخاص فانه ينتظم فردا واحدا وعن التثنية واسماء الاعداد

لان المراد بقوله

ينتظم جمعا من الافراد جمعا من مدلولاته او مدلول التثنية
والثلثة المجموع المركب وهو واحد كما قررنا آنفا
وانما اردنا جمعا من مدلولاته لان مطلق الافراد لا يفيد معنى
كل جماعة فرد بالنسبة الى ما فوقها الا يرى ان اهل اللغة قالوا ان جمع
الجمع يتناول مثال الجمع الذي هو وحدته لان كل جمع منه فرد من
افراده فعلم بهذا ان المراد جمعا من مدلولاته فان قيل فكل من الثلثة وما
ورائها مدلول واحد من مدلولات لفظ الجمع كزيد وعمرو وبكر
فالجمع المطلق على ثلثة لا يكون متناولا لجمع من مدلولاته مع انه
عام في الاصطلاح قلنا مدلول اصل لفظ الجمع هو معنى اصل
صيغته اي الواحد فاذا الحق به علامة الجمع زاد عليه الانتظام و
هذا اوضح جدا وقيل المراد به جمعا غير مقدر واسماء الاعداد
انما تنتظم جمعا مقدرا فخرج بهذا الحد لكنه لا دلالة في اللفظ
على هذا القيد ولا بد في التعريف من الدلالة على كل قيد والا لكان
مخلا بالفهم وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام يعني ان العام نوعان
نوع ينتظم جمعا من الافراد لفظا بان يدل صيغته على الشمول كصيغ
المجموع نحو زيدون ورجال ونوع ينتظم معنى بان لا يكون له صيغة

الشمول كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث يتناول جمعا من الافراد دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة اي قطعا ويقينا وهذا مذهب مشائخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تابعهم لان المقصود من وضع الالفاظ للمعاني ان تدل عليها عند الاطلاق حتما والا لم يكن للوضع فائدة وقال مشائخ سمرقند واصحاب الشافعي لا يثبت الحكم به قطعا لان كل لفظ يحتمل ان يراد به غير موضوعه مجازا ومع الاحتمال لا يثبت القطع فالجواب ان هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح في القطع الا يرى ان من قام تحت حائط لا ميل فيه لا يلام لاحتمال السقوط لانتفاء دليل السقوط واذا كان مائلا يلام لاحتمال السقوط لنشوءه عن دليل الميل فان قابله اي عارض الخاص من الكتاب خبر الواحد او القياس فان امكن الجمع بينهما بدون التغير في حكم الخاص مع تغير ما في حكم الخبر يعمل بهما اي بالمتقابلين لان الاصل ان يعمل بالدلائل جميعا بينهما ان امكن والا اي وان لم يمكن الجمع بينهما بدون تغير في حكم الخاص يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله لان الكتاب اقوى منهما لانه قطعي وهما ظنيان لان في خبر الواحد شبهة الانقطاع عن الرسول صلى الله عليه وسلم والقياس مبناه على الرأي وهو يحتمل الغلط والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي مثال الراي مثال

الخاص من الكتاب او مثال الخاص الذي قابله القياس فان قلت لا
يلائم هذا المثال لان مقابل هذا الخاص القياس اللغوي وكلامنا فيما يقابله
القياس الشرعي اذ اللغوي ليس بحجة عندنا فلا يتصور بمنزلة المقابلة
قلت لا نسلم ان كلامنا فيما يقابله القياس الشرعي اذ المذكور مطلق
القياس واما تصور المقابلة فثابتة فان القياس اللغوي وهو وان
لم يكن حجة في اثبات الحكم الشرعي واما فيما يرجع الى اللغة فحجة وارادة
معنى من اللفظ دون معنى من باب اللغة فيصلح القياس اللغوي
شاهدا له فاذا كان حجة في ذلك كان مقابلا للكتاب صورة فيما
اجتمعا فيه نفيا واثباتا او نقول القياس اللغوي حجة عند الخصم فكان
هذا مثالا على مذهبه كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فان لفظ الثلاثة خاص في تعريف عدد معلوم فيجب
العمل به ولو حمل الاقراء على الاطهار كما ذهب اليه الشافعي باعتبار ان
الطهر مذكر دون الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظ التانيث دل
على انه جمع المذكر وهو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص لان من حمله
على الطهر لا يوجب ثلثة اطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذي
وقع فيه الطلاق ويخرج على هذا حكم ثبوت حق الرجعة في الحيض
الثالث وزواله وتصحيح نكاح الغير وبطلانه وحكم الحبس والاطلاق والسكنى

19

الانفاق والخلع والطلاق وتزوج زوج باختها واربع سواها واحكام الميراث مع كثرة تعدادها اخبار بمعنى الامر والقرء مشترك بين الحيض والطهر على ما جاء في اللغة ولذلك اختلف فيه كبار الصحابة فبعضهم ارادوا بها الحيض كما هو مذهبنا وبعضهم ارادوا بها الاطهار كما هو مذهب الشافعي وهم كانوا اهل اللسان فثبت انه مشترك ثم علماؤنا قالوا لفظ الثلثة يقتضي ان يراد بها الحيض لانها اسم خاص لعدد معلوم وهي الثلثة الكوامل لا افراد وانما يعمل بها اذا اريد بها الحيض فلو اريد بها الاطهار انتقص العدد من الثلثة لان المراد بها طهران وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه الطلاق اذ هو معتد به عند الخصم فلا يكون عملا بالثلثة الكوامل وفيه ترك العمل بالخاص بالقياس الذي عمل به الخصم وهو ان التاء في اسماء الاعداد من الثلثة الى العشرة علامة التذكير يقال ثلثة رجال وثلث نسوة والحيض مؤنث والطهر مذكر فدلت التاء في الثلثة على ان المراد بها الاطهار فقد تركناه وان كان القياس في اللغة مستقيما لما رأينا مخالفا للكتاب على ما قررنا ههنا ما ذكر في الكتب وعليه اعترض بانكم ايضا تركتم العمل بهذا الخاص بالزيادة على ما مر لانه اذا كان القرء الحيض لا يحتسب تلك الحيضة فلا محالة يجب ان يصح بهذه مع ثلثة غيرها ولهم الثالث كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة كالعمل بهما واجيب عنه

بان ذلك الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل فلا يعاب

وذلك لانه اذا انقضت الحيض الثالثة حصلت حيضتان وبعض الثالث فوجب تكميل الاولى ببعض الرابعة والحيضة الواحدة لا تتجزى ولهذا قلنا لو قال لامراته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال ان حضت حيضة فوجب الاتمام بتمامها ضرورة عدم التجزي وللخصم ان يقول ما ذكرنا من حديث كلام التانيث لا نسلم انه قياس لغوي بل هو اشارة النص لان نظم النص يدل على ان المعدود مذكر فكان ترك ظاهر النص الخاص باشارة النص الخاص لا بالقياس ويمكن الجواب عنه بانه وان جعل اشارة النص لكن لا يدل حتما على ان المراد بها الاطهار فكان بمنزلة القياس وبيانه ان القرء والحيض اسمان لدم مخصوص فمن تانيث احدهما لا يلزم ان يكون الاخر مؤنثا الا ترى ان الذهب والعين اسمان لشيء واحد وكذلك البر والحنطة اسمان لحب مخصوص مع ان احدهما مذكر والاخر مؤنث فكذلك القرء مذكر وان كان الحيض مؤنثا فالحاق علامة التذكير انما كان لتذكير لفظ

القرء فلا يدل على ان المراد بها الاطهار وتفريع الاختلاف اذا ثبت
ان العدة عندنا ثلاث حيض وعنده ثلث اطهار ثبت انه اذا طلقها
في طهر فالحيض الثالثة عندنا من العدة وعنده خارج من العدة لانه
يتم ثلث اطهار قبل الحيض الثالثة فثبت احكام العدة في الحيض الثالثة
عندنا خلافا له منها اذا طلقها طلاقا رجعية كان له حق الرجعة في
الحيضة الثالثة عندنا وعند الشافعي رح زال فيها حق الرجعة ومنها صح نكاح
غير الزوج في الحيضة الثالثة عنده وبطل عندنا ومنها كان فيها حكم
الحبس لانها تكون محبوسة ليس لها الخروج والبروز من بيت الزوج
عندنا في العدة وعنده حكم الاطلاق وهو ضد الحبس ومنها كان لها
عليه في الحيضة الثالثة السكنى والنفقة عندنا لا عنده ومنها صح الخلع عندنا
في الحيضة الثالثة وكذا الطلاق يصح فيها خلافا له وكذا لا يحل للزوج
ان يتزوج فيها باختها واربع سواها في الحيضة الثالثة عندنا
وعنده له ذلك ومنها احكام الميراث مع كثرة تعدادها
اي شعبها وتفاصيلها فاذا مات الزوج فيها ورثته عندنا وبطل
لها الوصية فيها خلافا له فيهما وكذا غيرها من احكام العدة على هذا الاختلاف

قال وكذلك قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم او ما ملكت

ايمانهم خاص في التقدير الشرعي فلا يترك العمل به باعتبار انه عقد

فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا الى راى
الزوجين كما ذكره الشافعي وفرّع على هذا ان التخلى لنفل العبادة
افضل من الاشتغال بالنكاح واباح ابطاله بالطلاق كيف ما شاء
الزوج من جمع او تفريق واباح ارسال الثلث جملة واحدة وجعل عقد
النكاح قابلا للفسخ بالخلع اي قد علم الله تعالى ما اوجب وفرض على المؤمنين
في الازواج والاماء كذا في الكشاف وفي التيسير اي ما اوجبنا من المهر
في ازواجهم ومن العوض في امائهم فقوله فرضنا خاص في تقدير
الشرعي لانه اضاف الفرض وهو بمعنى التقدير الى نفسه فكان المهر
مقدرا شرعا بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدار
مجمل فالتحق السنة بيانا له وهي ما روى جابر عن عبد الله عن النبي عليه
السلام انه قال لا يزوّج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل
من عشرة دراهم فصار العشرة تقديرا لازما والشافعي لم يجعله مقدرا
بل جعله موكولا الى رأي الزوجين لانه بدل المعقود عليه وهو البضع
فصار كاعواض العقود المالية اي البيع والاجارة وهي فيها يثبت على
حسب تراضي المتبائعين فكذا هذا لكنا نقول هذا ترك الخاص
من الكتاب بالقياس فلا يصح واعترض عليه بان الفرض مشترك لانه
جاء للقطع والايجاب وهو مشهور وللتقدير كما ذكرتم ثم حمله على الايجاب

ههنا اولى من حمله على غيره الا ترى انه قرن الاماء بالازواج و
ليس لهن شيء مقدر على الموالي فلا يستقيم التقدير في حق الاماء
فاما الايجاب فيستقيم لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة
واجب لهن عليهم كوجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فسره عامة
اهل التاويل بالايجاب ههنا ويدل عليه تعديته بعلى لانه
انما يقع صلة للايجاب لا للتقدير يقال وجب عليه ولا يقال
قدر عليه فاذا تقرر انه مشترك او مأول لا يستقيم انه خاص
في التقدير الشرعي وهذا الاعتراض عليه لا يتفاوت بين ان يجعل
الخاص لفظ الفرض او ضمير المتكلم او مجموعهما ولو جعل الاضافة
الفرض الى الضمير خاصا في النسبة الى المتكلم كما يومي اليه لفظ
المص خاص في التقدير الشرعي لا يتطرق اليه هذا الاعتراض وان كانت
الاضافة نسبة وهي معنوية والخصوص من اوصاف اللفظ لانها
ملحقة به لقيامها باللفظ لكنه يبقى الاشكال في ان الفرض بمعنى
التقدير تفريع وفرع اي الشافعي على هذا الاصل وهو ان النكاح
عنده كالعقود المالية من غير ان يكون فيه اقامة سنة او معنى
قربة عدة مسائل منها ان التخلي لنفل العبادة افضل من الاشتغال
بالنكاح كما هو افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارات وهذا

في حالة الاعتدال اما في حالة التوقان فواجب او سنة عنده
ايضا ومنها انه يباح ابطاله كيف ما شاء الزوج من جمع وتفريق
فالجمع ان يقع الثلاث في طهر واحد والتفريق ان يفرق الثلث في ثلثة
اطهار ويباح ارسال الثلث جملة اي دفعة واحدة بلفظ واحد كما جاز
فسخ البيع مطلقا وعندنا الجمع بين تطليقتين والثلث في طهر واحد
وكلمة واحدة بدعة لانه مخالف للسنة لان النكاح سنة يتعلق
بها المصالح الدينية والدنيوية فيكره ابطاله الا على قدر الحاجة
الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع في طهر واحد وكلمة واحدة على ما تقرر
في الفروع ومنها ان النكاح يقبل الفسخ بالخلع كالبيع يفسخ بالاقالة و
عندنا الخلع طلاق بائن لا فسخ وفائدة الخلاف تظهر فيمن تزوج امراة ثم خالعها
ثم تزوجها عادت اليه بتطليقتين عندنا وبثلثة عنده وكذا قوله
تعالى حتى تنكح زوجا غيره خاص في وجود النكاح من المراة فلا يترك العمل
بما روي عن النبي عليه السلام انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل ويتفرع منه الخلاف في حل الوطي ولزوم
المهر والنفقة والسكنى ووقوع الطلاق والنكاح بعد الطلقات الثلث
على ما ذهب اليه قدماء اصحابه بخلاف ما اختاره المتاخرون منهم
لانها صيغة الغائبة فينعقد النكاح شرعا بعبارة المراة بموجب النص

وقال الشافعي لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا بالحديث المذكور ونحن تركنا خبر الواحد بمقابلة الخاص من الكتاب فان قلت ان النص يوجب وجود النكاح من المراة لكنه لا يقتضى صحته شرعا اذا نكحت بدون اذن الولى والحديث انما يوجب بطلانه بدون اذن الولى فلا تقابل بينهما قلت لما اخبر الشارع بوجود النكاح منها كان الموجود ما يكون نكاحا عنده ولا معنى بصحته شرعا سوى ما يكون نكاحا عند الشارع وهو مطلق عن قيد الاذن فيوجب صحته بدون اذن الولى فان قلت لفظ تنكح مشترك بين المخاطب المذكر وبين المؤنث الغائبة فاين يكون خاصا قلنا انه خاص فى صدور النكاح عمن اسند اليه الفعل وان كان صالحا فى الاصل للاسناد الى احدهما وههنا اسند الفعل اليها بدلالة قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وتوضيحه ان لفظ تنكح فى الاصل موضوع لوجود النكاح فى زمان الحال او الاستقبال وهو معنى واحد وانما الاشتراك قبل اسناده الى الفاعل فبعد الاسناد اما مسند الى الغائبة واما الى المخاطب لا اليهما جميعا ولا الى احدهما غير عين والى ايهما يسند يكون خاصا معه ثم يرد عليه اعتراض ان النص متروك الظاهر من حيث الاطلاق فى حق الصغيرة فانها لا يصح نكاحها بلا اذن الولى

٣٦

فجاز ان يعارضه الخبر ويمكن ان يجاب عنه بان النكاح هو كلام
المتعاقدين والكلام انما يوجد بصورته ومعناه والمعنى انما يوجد
باختيار صحيح وتمييز عن عقل كامل والصبي عديم العقل فيكون كلامه
كلاما من وجه دون وجه فلا يوجد منه النكاح فلا يكون داخلا
تحت اطلاق النص يؤيد ذلك ان نطق الببغاء ليس بكلام
لفوات الاختيار منه ولهذا لا يتعلق بقراءته الاحكام ويرد ايضا ان
النص متروك الظاهر في حق الاماء مع تناوله الحرائر والاماء جميعا
باطلاقه ونكاح الاماء لا يصح بدون اذن الولي فاذا كان متروك الظاهر
جاز ان يعارضه خبر الواحد ويجاب عنه بان النص يوجب وجود النكاح
شرعا منهن والامة نكاحها بلا اذن المولى نكاح موجود شرعا الا انه
موقوف لحق المولى دفعا للحرج عنه ولهذا اذا اجاز المولى تثبت الاحكام
من وقت النكاح واعترض عليه ايضا اذ النكاح حقيقة الوطي قال عليه السلام
ناكح اليد ملعون وبه صرح الشيخ فخر الاسلام وغيره معه وان سلم
انه حقيقة في العقد يقال نكحت اي تزوجت وهي ناكحة في بني فلان
اي هي ذات زوج منهم كذا في كتب اللغة لكن لا نسلم انه خاص في وجود
العقد بل يكون مشتركا بين العقد والوطي ويجاب عنه بان المراد
من النكاح في الاية هو العقد سواء كان مشتركا او مجازا في العقد

٢٧

ولا يراد به الوطى بدلالة اضافته الى المرأة قال شيخ الاسلام المراد
منه العقد واما فعل الوطى فلا يضاف اليها مباشرة ابدا لا بطريق
الحقيقة ولا بطريق المجاز بواسطة التمكين اذ لو جاز ذلك لكان
ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة اى كلام
العرب وحاصل هذا الجواب ان الفاعل والمفعول على طرفي النقيض ولا
استعارة مع وجود التنافي الا على طريق التهكم فاذا تعذر ارادة الوطى
يكون المراد به العقد مجازا خاصا تفريع انه اذا ثبت ان نكاح المرأة بدون
اذن الولي لا ينعقد عنده علم انه لا يتعلق بهذا النكاح حكم من احكام النكاح
فلا يحل الوطى ولا يلزم المهر والسكنى والنفقة ولا يقع الطلاق فيه
لانها اجنبية وكذا اذا طلق هذه المرأة ثلاثا ثم تزوجها باذن الولي
بلا تحليل جاز النكاح عنده لان النكاح الاول لم ينعقد ولم تقع عليها
الطلقات فصار كانه تزوجها ابتداء فيصح وهذا مذهب قدماء اصحابه
واما المتاخرون فيقولون لا تحل له الا بعد زوج اخر لانه اعترض في
هذا دليلان دليل الحل كما قال الشافعي رح ودليل الحرمة كما قال
ابو حنيفة رح واصحابه فقلنا بعدم الصحة تغليبا للحرام على الحلال
احتياطا كما في شرحه واما العام فنوعان عام خص عنه البعض و
عام لم يخص عنه شيء وكل نوع مختص بحكم على حدة فاما العام الذي لم يخص عنه شيء

فهو بمنزلة الخاص في حق لزوم العمل به قطعا ويقينا وهذا مذهب المشائخ وقال الشافعي يوجب الحكم لا على اليقين بمنزلة القياس وخبر الواحد لقيام احتمال الخصوص ومع الاحتمال لا يثبت القطع وجه قولنا ان الشمول معنى مقصود وضع له لفظ العام والمقصود من وضع لفظ العام ان يدل اللفظ على موضوعه حتما والا لم يكن للوضع فائدة ولهذا احتج السلف من الصحابة ومن بعدهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بعمومات النصوص وهي كثيرة خارجة عن العدد والاحصاء وعلى هذا قلنا اذا قطع يد السارق بعد ما هلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع ما اكتسب السارق فان كلمة ما عامة تتناول جميع ما وجد من السارق وبتقدير ايجاب الضمان بعد القطع يكون الجزاء هو المجموع عن الكل فلا يترك العمل به بالقياس على الغصب والدليل على ان كلمة ما عامة ما ذكره محمد اذا قال المولى لجاريته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق اي على ان العام يلزم العمل به قطعا مسئلة القطع مع الضمان فانه اذا هلك المسروق عند السارق بعد القطع او قبله او استهلك لا يضمن كما لو تلف خمرا وهو ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يضمن اذا

استهلك وقال الشافعي يضمن السارق المسروق كما اذا غصب عينا فهلك عند الغاصب فانه يجب عليه الضمان لانه اتلف مال الغير بغير اذنه فكذا هنا ولنا ان كلمة ما في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا عامة موجبه ان يكون القطع جزاء جميع ما وجد من السارق ومما وجد منه تلف العين وبتقدير ايجاب الضمان يكون القطع جزاء لبعض افعاله فكان ترك العمل بالعام من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز قوله لا تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما وجد في بطنها غلاما ولم يكن كذلك وانما ايد بقول محمد رح لانه كان من ائمة اللغة ايضا وكان قوله حجة فيها كذا سمع من فوائد شيخي واستاذي نفع الله المقتبسين بطول بقائه ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم ترك العمل بالعام على تقدير ايجاب الضمان لانه بدل المحل والقطع جزاء جميع ما فعل وايضا لا نسلم انه ترك العمل به بالقياس بل انما ترك العمل بالخاص وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهذا اقوى من الاول عبارة والاول اشارة الى هذا عبارة وبرد ايضا ان كلمة ما مشتركة بين المصدرية والموصولية وهي العامة بل هنا المصدرية اولى بدليل انتقال ضمير الموصول في كسبا الاية جاحدة هذا الضمير للعلم بانه نقول السلاكين متعرف الحذف

اولى من الحذف فكانت المصدرية اولى فكيف يستقيم قوله ان كلمة ما عام
يتناول جميع ما وجد من السارق ويجاب بانه اذا كان مصدرية صار تقديره
جزاء بكسبهما والاضافة في معنى لام التعريف والمضاف اذا لم يكن معهودا كان
الاضافة للعموم والاستغراق فيعم جميع اكتسابه واللفظ المشترك اذا
كان كل واحد من معنييه عاما جاز ان يحمل بعمومه من هذا الوجه من ذلك
قال وبمثله نقول في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن فانه عام في جميع
ما تيسر من القرآن ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراءة الفاتحة
وقد جاء في الخبر انه قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فعملنا بهما على
وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل الخبر على نفي الكمال حتى يكون مطلق
القراءة فرضا بحكم الكتاب وقراءة فاتحة الكتاب واجبة بحكم الخبر فانه ورد
في الصلوة بدليل سياق الاية وكلمة ما عامة في جميع ما تيسر فاتحة كانت او
غيرها فيقتضي ان يكون المامور به الجزء العام من القرآن والامر يدل على اجزاء
الفعل المامور به فيدل على انه اي جزء قرءه كان مجزيا ومن ضرورته عدم توقف
الجواز على قراءة فاتحة الكتاب وقد جاء في الخبر انه قال لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب لا لنفي الوجود فيقتضي ان لا يوجد الصلوة شرعا الا مع الفاتحة ومن
ضرورته توقف الجواز على قراءة الفاتحة فاذا تقابلا عملنا بهما على وجه لا يتغير به
حكم الكتاب بان يحمل الخبر على نفي الكمال ويجعل معناه لا صلوة كاملة الا

قوله بان يحمل آه جواب سوال تقديره يحتمل ان يكون الآية وردت في غير الصلوة

بفاتحة الكتاب فيجوز الصلوة بمطلق القراءة لكن يتمكن فيها نقصان
بترك الواو وفيه تقرير فرضية القراءة كما هو موجب الكتاب وايجاب الفاتحة
عملا بالخبر فان قلت ما دون الآية مخصوص من هذا العام اذ لا يجوز به الصلوة
فجاز ان يعارضه خبر الواحد بتخصيص غير الفاتحة قلت في جوابه
ما دون الآية لا يطلق عليه اسم القراءة عرفا الا يرى ان القاري بها
لا يسمى قاريا ولهذا لا يحرم على الحائض والجنب قراءة ما دون الآية
لعدم دخوله تحت قوله عليه السلام لا يقرء القرآن حائض وجنب فاذا
لم يكن متناول النص لم يكن مخصوصا وللقائل ان يقول ان كلمة ما مشتركة
بين الموصول وبين النكرة بمعنى شيء وانها تعينت ههنا بمعنى الشيء
لانها لو كانت عامة لوجبت قراءة جميع ما تيسر للمصلي وكم من مصل تيسر له
نصفه او اكثره وما تجب جميع ما تيسر منه فعلم انه ليس بعام ويمكن ان
يجاب عنه بانه وان كان بمعنى شيء لكنه موصوف بصفة عامة وهي
التيسر فيعم عموم الافراد فصار كانه قال فاقرؤا كل آية تيسر واورد عليه
انها نزلت في صلوة الليل وقد انتسخت فرضيتها اجيب بان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة والنص عام لا يختص بصلوة دون
اخرى قال وعلى هذا اي على ان العام قطعي فلا يعارضه ما هو ظني قلنا

في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه انه يوجب حرمة متروك

التسمية عامدا فقال كلوه فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم

ولم يمكن التوفيق بينهما لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها

ناسيا وقد ثبت الحكم في فصل الناسي اجماعا فلم يرتفع حكم الكتاب

بالخبر فيترك الخبر فانها نزلت مع آيات قبلها في الكفار وهم كانوا

يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتل الله احق ان

تاكلوا مما قتلتم انتم فقيل للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر

اسم الله عليه خاصة دون ما ذكر عليه اسم غيره من آلهتهم او مات حتف انفه

بقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين فعلم

ان كلمة ما في ما لم يذكر عبارة عن المذبوحات بدلالة السباق او بدلالة ان مذكور

التسمية او متروكها يقع على المذكى في التفاهم وانها بعمومها توجب

حرمة متروك التسمية من ذبيحة المسلم والكافر ولهذا ترك بمقابلته

الخبر الواحد وقوله لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها

ناسيا معناه لو ثبت الحل في العمد لكان الكتاب متروكا في حق بعض الافراد

بالخبر وهو غير جائز فكيف وانه نسخ الكتاب بالكلية بهذا الخبر لان ثبوت

الحل في العمد يستلزم ثبوته في النسيان فيثبت الحل في الصورتين بهذا الخبر والكتاب

لا يتناول الا القبيلتين العامد والناسي فاذا خصا منه جميعا بقي تحت الكتاب

فلم يرتفع حكم الكتاب بالخبر الواحد فكان وجه ايراده رد الخبر

بالطريق الاول او نقول فهذا اشارة الى جواب اعتراض الخصم وهو
ان الناسي خص من هذا النص فجاز تخصيص الباقي بالخبر لان العام
المخصوص منه البعض جاز ان يعارضه الخبر الواحد بالتخصيص فاجاب
بانه اذا خص العامد يرتفع حكم الكتاب بالكلية لما قررنا وانما يجوز
تخصيص العام الى ان يبقى تحته ادنى ما يطلق عليه اسم العام لئلا يكون
نسخا وذا لا يجوز بالخبر الواحد لما تقرر في محله ثم ارتفاع حكم الكتاب
مشكل لانه يبقى تحت الكتاب ما ذكر عليه اسم غير الله وذبيحة الوثني والمجوسي
واجيب عن الناسي بالطريقين احدهما ان الناسي ذاكر لان الشرع اقام
الملة مقام الذكر بخلاف القياس دفعا للحرج لان الاحتراز عن وقوع
النسيان متعذر وهذا كالاكل ناسيا اقيم مقام الامساك في الصوم فاذا
كان الناسي ذاكرا لا يكون العام مخصوص البعض وثانيهما ان عدم الذكر مطلق
والمطلق ينصرف الى الكامل والناسي تارك صورة لا حقيقة ومعنى فلا يدخل تحت النص
كما لا يدخل المكاتب في قوله كل مملوك لي فهو حر فان قلت كلمة ما في قوله تعالى ما
لم يذكر اسم الله عليه عامة يتناول كل ماكول وقد خص منه غير المذبوحات
ولا يحديك وقوعها على المذبوحات بدلالة السياق او غيرها وذلك لا يخرج عن
تخصيص العام قلت التخصيص في اصطلاحهم قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن
واخراج البعض الافراد بدلالة السياق او غيرها ليس اخراجا بنص مستقل فلا يكون تخصيصا

المجاز سے لانه ترك حقيقة الكلام بدلالة السياق ١٢

له قوله فاجاب الخ هذا جواب بطريق التسليم انه عام مخصوص منه البعض وهو الناسي ١٢ م

٢ قوله لما قررنا اي من قوله لان تجوز الحل في العمد يستلزم ثبوته في النسيان ايضا ١٢

ولان المخصص لا يكون الا بدليل لاحق والسباق سابق فلا يكون

مخصصا وكذلك قوله تعالى وامهاتكم التي ارضعنكم يقتضي بعمومه

حرمة نكاح المرضعات وقد جاء في الخبر لا تحرم المصة ولا المصتان

ولا الاملاجة ولا الاملاجتان فلم يمكن التوفيق بينهما فيترك الخبر

اي ومثل ما تركنا الخبر بمقابلة العام عملنا في قوله تعالى وامهاتكم التي
ارضعنكم فان المرضعات عامة توجب بعمومها حرمة كل مرضعة
قليلا او كثيرا فيترك الخبر لمخالفته الآية المص فعل الرضيع والاملاجة
فعل المرضعة فان قيل قد خص منه المرضعة بعد المدة فجاز ان يعارضه
الخبر قلت انها غير داخلة في النص لان الله تعالى سماهن امهات اي اصولا
اذ الام لغة هي الاصل وانما كن اصولا لان الاولاد من اجزائهن فكانوا
فروعهن والجزئية والبعضية انما يثبت بنشو العظم وانبات اللحم وذلك
انما يكون في المدة اذ الكبير لا يتربى به فاذا انعدمت الجزئية بينهما لم تكن
اما فلم تدخل تحت النص ولانهن جعلن امهات لشبههن بالوالدات
في التربية والتربية بالارضاع انما يكون في المدة اذ الكبير
لا يتربى به بما وراءها فلم تكن امهات الا بارضاع في المدة ولان
الحرمة معلولة بالجزئية الثابتة باشارة النص والعلة المنطوقة او
المفهومة لغة يدور معها الحكم وجودا وعدما كحرمة التافيف مع علة الاذى

مثال العلة المفهومة لغة

٣٥

فكذلك حرمة الرضاع لا يثبت ما وراء المدة لانتفاء الجزئية و
وهذا مثال نادر تأمل واما العام الذى خص عنه البعض فحكمه انه
يجب العمل به فى الباقى مع الاحتمال فاذا قام الدليل على تخصيص الباقى
يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس الى ان يبقى الثلاث وبعد ذلك
لا يجوز تخصيصه فيجب العمل به وانما جاز ذلك لان المخصص الذى اخرج
البعض عن الجملة لو اخرج بعضا مجهولا يثبت الاحتمال فى كل فرد معين
فجاز ان يكون باقيا تحت العام وجاز ان يكون داخلا تحت دليل الخصوص
فاستوى الطرفان فى حق المعين فاذا قام الدليل الشرعى على انه من جملة ما
دخل تحت دليل الخصوص ترجح جانب تخصيصه وان كان المخصص
لو اخرج بعضا معلوما عن الجملة جاز ان يكون معلولا بعلة موجودة فى
هذا الفرد المعين ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود الاحتمال فى الباقى
التخصيص لغة تمييز بعض عن الجملة بحكم وفى الاصطلاح اختلف عبارتهم
الاصوليين فيه والمختار على ما ذهب اليه اكثر مشائخنا وهو قصر اللفظ على بعض
بدليل مستقل مقترن واحترز بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوها
اذ لا بد عندنا فى التخصيص من معنى المعارضة وليس فى الصفة والاستثناء ذلك
لعدم استقلالهما او بقولنا مقترن احترز عن الناسخ وهذا على مذهب كثير من
الفقهاء خلافا للشيخ ابى منصور والمتكلمين فانهم جوزوا التخصيص متراخيا

٣٧

واختلف اهل الاصول في حكمه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وغيرهما انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه سواء كان المخصوص معلوماً كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب اخص الخصوص اذا كان معلوماً وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولاً يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف الى البيان وان كان معلوماً يبقى العام فيما وراءه على ما كان اعتباراً باستثناء المجهول والمعلوم وقال القاضي الامام ابو زيد والشيخان ثبت عندنا من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص في الفصلين لكن لا على قطع بل على الاحتمال وهو المذكور في المتن فلاجل انه لا يبقى قطعياً يجوز ان يعارضه خبر الواحد والقياس فيخصص من الباقي بعض افراده الى ان يبقى تحت العام ثلثة وبعد ذلك لا يجوز التخصيص الا بما يجوز به النسخ وهذا مذهب بعض المشائخ وذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم الى الواحد ومختار الشيخ فخر الاسلام ومن وافقه انه يجوز في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم الى الثلث وفي غيره الى الواحد ومثال هذا العام ما استدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض لنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وقد خص منه المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض و

ابو حنيفة تخصيص هذا العام بالقياس لزوال القطع واليقين عنه وقوله وانما جاز ذلك
التخصيص دليل على ان العام يزول عنه القطع بالتخصيص حتى جاز تخصيصه بخبر الواحد
او القياس وبيانه ان المخصوص من العام اذا كان بعضا مجهولا كقول الامير
اقتلوا بني فلان ولا تقتلوا بعضهم احتمل كل فرد معين ان يكون باقيا تحت
العام وان يكون داخلا تحت الخصوص فاذا اقام الدليل على انه من جملة
المخصوصة ترجح جانب تخصيصه واذا كان بعضا معلوما فالظاهر انه
معلول بعلة لان الاصل في النصوص التعليل وتلك العلة احتملت ان توجد
في بعض الافراد الباقية فثبت الاحتمال في كل فرد معين فاذا اقام الدليل على
وجود تلك العلة في هذا الفرد ترجح جانب تخصيصه فثبت ان العام دخل
فيه الاحتمال على التقديرين فجاز تخصيصه بالآحاد والقياس فان قيل اذا كان
المخصوص مجهولا ثبت الاحتمال في كل فرد انه من الباقي او من الخارج فينبغي ان يسقط
العمل بالعام اصلا كما في الاستثناء المجهول قلت ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء
من وجه اي حكما لانه لبيان ان القدر المخصوص لم يدخل تحت الجملة ولهذا
يشترط الاتصال فيه كالاستثناء ويشبه الناسخ من وجه اي صيغة لانه
نص مستقل بنفسه كالناسخ فاستثناء المجهول يوجب الجهالة في الصدر اي
المستثنى منه ويسقط العمل به والناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى العمل
بالنص الاول كما كان فقلنا دليل الخصوص اذا كان مجهولا في يسقط العمل بالعام الشبهة

٣٩

الاستثناء ويسقط بنفسه لشبهة الناسخ ويبقى العام كما كان والعمل
بالشبهين واجب فلهذا يسقط لزوم العلم منه ويبقى العمل به كما كان عملا بالشبهين مثال المخصوص
المجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه اثبت حل البيعات كلها سواء كان بالتساوي
او بالتفاضل او غيرهما ثم قوله تعالى وحرم الربوا خص منه بيع فيه فضل ومطلق
الفضل ليس بمراد فبقي الفضل المراد مجهولا فاحتمل كل بيع فيه فضل ان يكون من
جملة الربوا ومن جملة البيع ثم قام الدليل الشرعي وهو بيان النبي عليه السلام ان بيع الاشياء بجنسها
الاشياء الستة متفاضلا هي الربوا فترجح جانب التخصيص وبقي الافراد الباقية تحت العام
مثال المخصوص المعلوم قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم خص
المستأمنين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره واحتمل ان
يكون معلولا بعلة توجد تلك العلة في بعض الافراد فقام الاحتمال في كل فرد
من الباقي فاذا نظرنا وجدنا البعض المخصوص معلولا بعلة عدم الحرب هي موجودة في
بعض الافراد الباقية كالشيخ الفاني والصبي والمرأة فترجح جانب التخصيص مع بقاء
الاحتمال في الافراد الباقية واعلم ان منتهى التخصيص الى الثلثة وهو المختار في الكتاب
فاذا خرج العام عن القطع فيما وراء الثلث فاما في التناول الثلث فهو قطعي عنده
لم يجز تخصيصه الى ما دون الثلث بخبر الواحد لانه ظني

فصل في المطلق والمقيد

ذهب اصحابنا الى ان المطلق من كتاب الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه فالزيادة
عليه بخبر الواحد او القياس لا يجوز ومن اقسام الكتاب المطلق والمقيد المطلق

المعترض للذات دون الصفات فيقع على المفهوم المجرد عن الصفة والمتحلى
بها والمقيد الدال على الذات مع الصفة فلا يقع على المجرد عن الصفة فالمطلق من
كتاب الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه بان لم يرد له دليل على ترك اطلاقه كما
ستقف في بحث ترك الحقيقة ان شاء الله تعالى فالزيادة عليه اى على الكتاب
يعنى تقييده بخبر الواحد والقياس لا يجوز لان التقييد نسخ وصف الاطلاق
والكتاب قطعى فلا يجوز نسخ اصله ووصفه بما هو ظنى وانما سمى التقييد زيادة
لان التقييد زيادة وصف على المطلق الا ترى ان من قيد رقبة الظهار بالايمان
زاد وصف الايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة على تقدير مؤمنة وانما كان هذا
نسخا ورفعا لان موجب قوله تعالى فتحرير رقبة اجزاء الرقبة المؤمنة والكافرة
فاذا قيدت بالايمان فقد نسخت باجزاء الكافرة مثاله في قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم الاية فالمامور به هو الغسل على الاطلاق فلا يزاد عليه شرط النية
والترتيب والموالاة والتسمية بالخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم
الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية سنة بحكم
الخبر المامور به هو الغسل وهو اسالة الماء على الاعضاء مطلقا والامر يدل
على اجزاء المامور به فيدل على ان مطلق الغسل سواء كان مع النية او بدونها
مجزئ فلو شرط شئ من الاشياء المذكورة لا يكون مطلق الغسل مجزئا وهو نسخ
الكتاب باخبار الاحاد والقياس في النية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات

الواحد والقياس ويجعل بيانا لمطلق من الكتاب لان المطلق بمنزلة المجمل فيلحق البيان فقلنا ان الشك يقتضى سابقية الاجمال

٤١

شرط عند الشافعي وكذا الترتيب عنده على ما ذكر في كتاب الله تعالى بقوله لم

لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه

او قال الشيخ ذراعيه وحرف ثم للترتيب او اعتبارا بافعال الصلوة مثل القيام والقراءة

والركوع والولاء فرض عند مالك رح لانه مواظب عليه وهي ان يتابع بين افعاله

حتى لا يتخللها الجفاف والتسمية شرط عند البعض بقوله لا وضوء لمن لم يسم

ولما كان الزيادة عليه نسخا بهذه الاخبار قولا او فعلا عملنا بها على وجه

لا يتغير به حكم الكتاب فكان الغسل المطلق فرضا بحكم الكتاب والنية واخواتها

سنة بحكم الخبر ليكون عملا بهما بان يحمل النفي في قوله عم لا وضوء لمن لم يسم

نفي الفضيلة وخبر النية على ان الاعمال صحيحة بالنية وكذا افعاله على الفضل

فان قلت العمل بالخبر ان يجعل التسمية واخواتها واجبة بحمل النفي على نفي الكمال

كخبر الفاتحة والقول بالسنية ترك العمل به قيل في جوابه هذه الاخبار واردة

في شرط الوضوء وهو تبع للصلوة وخبر الفاتحة في شرط الصلوة فلو

اوجبنا هذه الاشياء في الوضوء كالفاتحة لزم المساواة بين تبع الاصل

وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهي خلاف موضع الشرع

فقلنا بالسنية في مكمل الوضوء وبالوجوب في مكمل الصلوة اظهارا للتفاوت

بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد ان يكون ادون

حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة عن الامير وقال شيخي

واستاذی متع الله المقتبسین بطول بقائه انه ینتقض بالآیات الواردة

فی الصلوة والوضوء حیث استوت فی افادة الفرضیة قلت الرافع

لهذا السوال ان المقصود ههنا نفی اشتراط التسمیة واخواتها عملا بالکتاب

فاذا حصل ذلك فاثبات وصف المدعی علی طرف التمام لعدم القائل

بالفصل اذ لا قائل بالواسطة بین الشرطیة والسنیة وهو احد نوعی الاجماع

علی ما قرر فی بابه واما ان ترك العمل بالخبر من وجه مع امکان العمل به

فذلك مما لا یهمنا کشفه ههنا ولم مقام ذکر فیه والاهم ههنا بیان

المحافظة علی الکتاب فی العمل بجوهره وبرکة وفی هذا المقام اعتراضات

اخر نقلنها من شرح الهدایة وغیرها للشیخ الاستاذ دام الله تعالی برکاته

احدها لا نسلم انه مطلق عن النیة فان المراد اذا قمتم الی

الصلوة فاغسلوا وجوهکم لاجل الصلوة کما فی قولهم اذا جاء

الشتاء فتاهب ای لاجل الشتاء ولا نعنی بالنیة سوی ان یکون الوضوء

لاجل الصلوة فیکون النیة ثابتا بالکتاب وثانیها لا نسلم انه

مطلق عن الترتیب بل مقید به وهذا لان الغسل فی الوجه متعلق بالشرط

بلا واسطة وغسل الایدی یتعلق بواسطة والمسح بواسطتین فثبت کل

منها کما علق وهذا کما قال ابو حنیفة فی قوله لغیر المدخول بها ان دخلت الدار

فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت یقع الاولی بها وتبین بها ویلغو

الثانية والثالثة لما ذكرنا ان الاولى وقعت اولاً وتاخرت الثانية عنهما فثبت
بالاولى قبل وقوع الثانية وثالثها ان الكتاب مقيد بقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص هو النية والمخلصين حال و
الاحوال شروط فيكون النية شرطاً في كل مامور به والوضوء مامور به فيكون النية فيه شرطاً
بالكتاب وبالخبر المؤيد به والجواب عن الاول انا لو اعتبرنا ذلك المحذوف يلزم
ابطال المنطوق وهو قوله تعالى انزلنا من السماء ماء طهورا فانه يقتضي ان يكون
الماء طهورا بدون النية على الاطلاق واشتراط النية يقتضي ان لا يكون مطهرا
بدون النية وفيه ابطال هذا المنطوق وهو اقوى من المحذوف وفيه اشكال
ذكر في بعض الحواشي والجواب عن الثاني ان تعلق الاجزئية بالشرط يفيد
الترتيب في الايجاب لا في نفس الوجوب فوجب نفس الواجب وهو غسل الاعضاء
مطلقا عن قيد الترتيب وهذا كمن قال لاخر اذا جاء غد فاشتر لي عبدا وجاء
واستاجر لي فرسا فجاء الغد كان للوكيل ان يستاجر قبل الشراء لان الترتيب
حصل في الاطلاق وبعد ثبوته لا ترتيب بخلاف المسئلة المذكورة لان
الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع والجواب عن الثالث ان المهم
ههنا اجراء المطلق من الكتاب على اطلاقه ومنع الخبر عن تقييده وذلك
اذا تمسك الخصم بالخبر واما اذا تمسك بدليل اخر مثل الاول فلا يهمنا الجواب عنه
ههنا بل حكم اثبات هذه المسئلة حكما ابتداء واما ههنا فلا اهم علينا

والله اعلم بالصواب ١٢

تصحیح المثال لا لاثبات المسئلة ولو التزم ههنا الجواب وان لم یلتزم یمکن ان یقال لا نسلم ان الوضوء عبادة اذ العبادة فعل یاتیه المرء تعظیما لله وخضوعا والطهارة اهلیة فی المرء للعبادة ای الصلوة وههنا اسئلة واجوبة ننقبض عن بسطها وکذلک قلنا فی قوله تعالی الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة ان الکتاب جعل المائة حد الزنا فلا یزاد علیه التغریب حدا لقوله البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام بل یعمل بالخبر علی وجه لا یتغیر به حکم الکتاب فیکون الجلد حدا شرعیا بحکم الکتاب والتغریب مشروعا سیاسة بحکم الخبر ای مثل ما اجرینا الغسل والمسح علی اطلاقهما وترکنا الخبر بمقابلة مطلق الکتاب قلنا فی قوله تعالی الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما الآیة فان الکتاب جعل الجلد حدا لانه مقرون بفاء الجزاء اذ تقدیره الزانیة والزانی اذا زنیا فاجلدوا و هو عقوبة زاجرة فکان حدا لان الحد هو العقوبة تجب جزاء الجنایة فاذا کان الجلد حدا وهو مطلق یقتضی ان یکون الجلد سواء کان مع التغریب او بدونه مجزیا فی کونه زاجرا شرعا فلو جعل التغریب حدا بالخبر لا یکون الجلد الخالی عن التغریب حدا لان الزاجر حینئذ هو المجموع فلا یکون بعضه زاجرا والحد هو الزاجر فاذا لم یکن الجلد حدا کان ذلک نسخا للاطلاق کما مر فی المثال السابق فیجعل التغریب مشروعا سیاسة مفوضا الی ما یراه الامام من المصلحة ولهذا لا یختص بالزنا بل یجوز فی کل جنایة یراه الامام فیها مصلحة الا تری ان النبی علیه السلام نفی هیت المخنث سیاسة

ولم يكن ذلك حدا وكذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط الوضوء بخبر الواحد بل يعمل
به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم
الكتاب والوضوء واجبا بحكم الخبر فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء
بالدم ازديادا بالطواف وهو الدوران حول البيت مطلقا فيقتضي ان يكون
الاتي بمطلق الطواف اتيا بالمامور به لان المامور به بالنص مطلق الطواف
بالبيت سواء كان مع الوضوء او لا وفي الحديث الطواف بالبيت صلوة
فيقتضي ان لا يجوز الطواف بدون الطهارة كالصلوة لا يجوز بدونها
وهو خلاف الكتاب فلا يزاد عليه شرط الوضوء بخبر الواحد كما سبق
غير مرة واورد علينا ان مطلق الطواف ليس بمراد بالاجماع لانه قدر
بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود وكذا لا يعتد بطواف
الجنب والعريان والمنكوس ولذا يعاد فثبت به مجمل المعنى فانه ثبت
شرعا كالربوا فيجوز ان يلحق به خبر الطهارة بيانا والجواب انه ليس بمجمل
في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة
التطوف وتاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث
العدد او من حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد في العدد و
الابتداء بيانا له لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان

لما ذكرنا ان المطوف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد
ونظيره مسح الراس فانه لما كان في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي
عليه السلام بيانا له لتبين اجماله دون خبر التثليث لان اللفظ لا يحتمله
فاما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم
الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التي اديت
مع الكراهية ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة كانجبار نقصان
الصلوة بالسجدة هكذا في الكشف وكذلك قوله تعالى واركعوا مع
الراكعين مطلق في مسمى الركوع فلا يزاد عليه شرط التعديل بحكم الخبر
ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق
الركوع فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر فانه مطلق في مسمى
الركوع وهو الميلان عن الاستواء بما ينقطع اسم الاستواء يقال
ركعت النخلة اذا مالت الى الارض فلا يزاد عليه شرط التعديل كما زاد
ابو يوسف والشافعي بالخبر وهو قوله عليه السلام لاعرابي خفف
الركوع والسجود ...
قم فصل فانك لم تصل
لما قلنا ان الزيادة نسخ
فيعمل مطلق الركوع فرضا

بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر لا يتم هذا لان التعديل يستر كما النفي محمولا على نفي الفضيلة كما في خبر التسمية والامر بالصلوة على الاستحباب لانا نقول الاصل نفي الجواز ثم اذا تعذر ذلك بمقابلة الكتاب صير الى ما هو اقرب منه وهو نفي الكمال ليكون عملا بموجب الخبر بالكثرة وفي نفي الفضيلة جهة الترك اكثر من جهة العمل وذا اولى مهما امكن وكذا الاصل في الامر الايجاب فيعمل به بلا عنه والتعديل هو الطمانية في الركوع والسجود والقيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين قوله وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران و بكل ماء خالطه شيء طاهر فتغير احد اوصافه كماء المد لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء وهذا قد بقي ماء مطلقا اي وعلى ما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه قلنا في قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ان الماء مطلق والمطلق ما يسبق الى الافهام عند اطلاق لفظ الماء وقد شرط للمصير الى التيمم عدم مطلق الماء فيقتضي ان يتعين التوضي بكل ماء يطلق عليه اسم الماء وماء الزعفران وماء الصابون والاشنان وكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه يطلق عليها اسم الماء فيجوز التوضي بهذه المياه وقوله فان قيد الاضافة مما لا يزال عنه اسم الماء بل قرره فيه فيدخل تحت مطلق الماء فكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء قيدا لهذا المطلق وبه يخرج حكم ماء الزعفران والصابون والاشنان وامثاله جوابا عما قال الشافعي ان ماء الزعفران وامثاله

مقيد يقال ماء الاشنان والصابون والزعفران كما يقال ماء الورد فلا يكون داخلا تحت قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فلذا شرط ان يكون الماء باقيا على صفة المنزل من السماء ليكون الماء مطلقا فاجاب بان قيد الاضافة ما زال عنه اسم الماء لانه مفهوم عند اطلاق لفظ الماء فانه اذا قيل هات الماء فجاء بماء الزعفران لايخطأ العقل بخلاف ماء الورد فانه اذا جاء به يخطأ العقل فصار اضافته الى الزعفران كاضافته الى البئر والعين فانه لا يخرجه عن مطلق الماء بهذه الاضافة فكذا هذا فيجوز التوضي به ولو شرط بقاؤه على صفة المنزل من السماء كان تقييدا للكتاب ويرد عليه اشكال وهو ان الماء في النص لو كان مطلقا لجاز التوضي بالماء النجس وليس كذلك فعلم انه ليس بمطلق فاجاب بقوله وخرج عن هذه القضية حكم الماء النجس اي كونه آلة للتطهير بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم بالوضوء والنجس لا يفيد الطهارة فلم يكن داخلا تحت قوله تعالى ماء فكان النص مطلقا في الماء الطاهر قوله وبهذه الاشارة

علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة محال اي باشارة هذا النص وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم علم ان الحدث شرط لوجوب الطهارة وان المراد من قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون اونائمون فاغسلوا وجوهكم الاية وذلك لان المقصود بالوضوء تحصيل الطهارة وتحصيلها بازالة النجاسة وازالتها تعتمد ثبوت النجاسة وهي في الاعضاء حكمية وهي الحدث فان قلت

٤٨

هذا اى قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وارد فى التيمم فكيف يدل على ان المراد
به الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء للمحدثين قلت التيمم خلف عن
الوضوء والوارد فى الخلف وارد فى الاصل لان الخلف لا يخالف الاصل
بسببه وانما يفارق بحاله فان قلت الاشارة فى الاصطلاح لا بد ان
يكون الثابت بها منطوقا وشرطية الحدث ليس بمنطوق فكيف يكون
بالاشارة قلت شرطية الحدث من لوازم التطهير والتطهير منطوق وكثيرا
ما يلحق ما هو لازم الاشارة والاقتضاء والدلالة وان كانت بمراتب
بالاشارة واختها ولقائل ان يقول اطلاق هذا النص متروك فى ماء
خالطه شئ طاهر فغير وصفا او وصفين فان كان تغير بكثرة الاوراق مع
اطلاق اسم الماء عليه لا يرى انه لم يجدد له اسم على حدة ولم يتقيد باضافة
فاذا ترك اطلاقه كان مجملا ومن فوائد شيخ الاستاذ لا نسلم ان النص
مطلق بل هو عام معنى لكونه نكرة فى سياق النفى وقد خص عنه الماء النجس
بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم لكونه نصا مستقلا مقارنا فاذا كان كذلك
جاز ان يعارضه القياس فانه ما فى الباب القياس يكون مع الفارق سواء كان
مجملا او عاما وايا ما كان لا يصلح النص نظيرا لما ادعاه قال ابو حنيفة رح
المظاهر اذا جامع امرأته فى خلال الاطعام لا يستأنف الاطعام لان الكتاب
مطلق فى حق الاطعام فلا يزاد عليه شرط عدم المسيس بالقياس على كفارة

الصوم بل المطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده والظهار تشبيه

المنكوحة بامرأة محرمة عليه على التابيد فاذا قال الرجل لامرأته انت علي

كظهر امي فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ومسها ولا تقبيلها حتى يكفر

عن ظهاره لقوله تعالى وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ

لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا

تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا

فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا فاذا اطعم الظاهر عن كفارته ثلثين مسكينا

او عشرين او نحوهما ثم جامع التي ظاهر منها ثم اطعم الباقين لا يجب عليه [illegible]

علمائنا وقال مالك لا يجزيه لان النص ورد مقيدا بما قبل التماس [illegible]

فقيدت الواردة في الاطعام ايضا بالقياس على الصوم [illegible]

منهما نوع من كفارة وجبت زجرا وعقوبة فتشاركا في [illegible] فاذا

جامع في خلال الاطعام يبطل ما مضى ويستانف الاطعام كما

في الصوم اذا تخلله الجماع ولنا ان النص ورد في الاطعام مطلقا فيقتضي [illegible]

اجزاءه مطلقا سواء تخلله الجماع او لا [illegible]

الصوم يلزم تقييد المطلق من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز [illegible]

على المقيد باب على حدة من اصول الفقه [illegible]

هذه المسئلة وان كان قول علمائنا جميعا لكن تخصيص [illegible]

لكونه رئيسهم وهم اتباعه وكذلك قلنا الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار

واليمين مطلقة عن قيد الايمان فلا يزاد عليه شرط الايمان بالقياس على

كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بالايمان بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا

خطأ فتحرير رقبة مؤمنة كما قاس الشافعي وقيد الرقبة بالايمان

في كفارة الظهار واليمين جميعا مع ان الكفارات كلها جنس واحد بل

المطلق يجري على اطلاقه عندنا لما ذكرنا ان الزيادة نسخ فلا يجوز في

الكتاب بالقياس فان قيل ان الكتاب في مسح الراس يوجب مسح مطلق

البعض وقد قيدتموه بمقدار الناصية بالخبر الواحد والكتاب مطلق

في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقد قيدتموه بالدخول بحديث امراة

رفاعة فهذه النقوض ترد على الاصل المذكور وهو ان المطلق من

الكتاب يجري على اطلاقه ولا يقيد بخبر الواحد والقياس الاول ان قوله تعالى وامسحوا

برؤسكم يوجب مسح بعض الراس وهو مطلق يتأدى بادنى ما يطلق عليه

اسم المسح وقد قيدتموه بمقدار الناصية وهو ربع الراس بما روى المغيرة

بن شعبة ان النبي عليه السلام اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه

قلنا الآية مجملة في حق المقدار لان الراس محل المسح والباء دخلت

فيه فتقتضي التبعيض لانه يقال مسحت الراس اذا استوعبه ومسحت

براسه اذا مسح بعضه لان جميع الراس ليس بمراد بالاتفاق فيراد به البعض

والثاني ان النكاح في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة وقد قيدتموه بالدخول حتى قلتم لا تحل للزوج الاول قبل دخول الزوج الثاني بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لامراة رفاعة اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك قال الهاجين طلقها رفاعة ثلثا ونكحها عبد الرحمن بن الزبير فجاءت متهمة بالعنة قائلة ما وجدت الا كهدبة ثوبي والعسيلة كناية عن العضو وذوقها كناية عن الجماع فاجاب عن الاول بقوله قلنا ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح فان حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان اتيا بالمامور به كما في الاشياء الثلثة في باب الكفارة والاتي باي بعض منها ليس باتيا بالمامور به فانه لو مسح على النصف وعلى الثلثين لا يكون الكل فرضا بل يكون البعض فرضا والبعض نفلا وبهذا الحكم فارق المطلق المجمل مع ان كلا منهما بعض الراس بل الزائد على الربع مستحب بالاتفاق فثبت انه مجمل لا مطلق وخبر الواحد جاء فانه يلحق بالمجمل بيانا وللسائل ان يقول لا نسلم ان حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان اتيا بالمامور به على الاطلاق فانه لو تادى المامور به بفرد من الافراد ثم اتى بفرد اخر لا يكون الثاني مامورا به ومطلق الفرد يقع على الثاني كما يقع على الاول وفي مسح الراس ان اتى بنصف الراس فقد اتى بافراد المامور به فردا بعد فرد وقد تادى الفرض باول الافراد

فلا يقع ما بعده مامورا به توضيحه ان المطلق يجزي عن كل فرد عن غيره بطريق
البدلية فاذا مسح اقل الابعاض جاز عن الكل فاذا زاد عليه لا يكون فرضا واجيب
عن الثاني بطريقين احدهما واما قيد الدخول فقد قال البعض ان النكاح
في النص حمل على الوطي اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وعلى هذا يزول السوال
وهو مذهب بعض المشائخ اذ الدخول ثابت بالنص لان النكاح يستعمل بمعنيين للوطي
حقيقة لقوله ناكح اليد ملعون لانه ماخوذ من الضم والجمع وانما يتحقق ذلك حقيقة في
الوطي لما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جماعا وبمعنى العقد مجازا
سبب يوجب الوطي وحمل ههنا على الوطي لان العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه
انما يكون زوجا بعد انعقاد العقد بينهما فلو اريد به العقد لكان اعادة وحمل الكلام على
الافادة اولى من حمله على الاعادة واما اسناد الوطي الى المرأة فعلى سبيل المجاز باعتبار
التمكين كما اسند الزنا الذي هو الوطي الحرام اليها على اسلوب قولهم نهاره صائم وليله
قائم وثانيهما قال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير
فلا يلزمهم قيد الكتاب بخبر الواحد وهو مذهب الجمهور وان قيد الدخول ثبت بالخبر
وهو من المشاهير يصح به الزيادة على كتاب الله تعالى بمثله كما سياتي في باب
السنة ان شاء الله تعالى قال شيخ الاسلام صاحب الهداية يزاد على النص بالخبر
وهو قوله لا تحل للاول حتى تذوق من عسيلته روي بروايات فلا يكون
هذا تقييد الكتاب بخبر الواحد كذا قالوا لكن الشان في اثبات

انه مشهور والزام الخصم قبلي **فصل في المشترك والمأول**

فالمشترك ما وضع لمعنيين مختلفين او لمعان مختلفة الحقائق لا على
الشمول والانتظام بل على وجه لا يكون المراد باللفظ الا احدهما مثاله
قولنا جارية فانها يتناول الامة والسفينة والمشتري يتناول من
قابل عقد البيع وكوكب السماء وقولنا بائن فانه يحتمل معنى البين والبيان

اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيهما
المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين حقيقة اى ماهية وذاتا كالجارية
للامة والسفينة او لمعان مختلفة الحقائق كالعين للباصرة والينبوع
والشمس والذهب والمال والجاسوس وغير ذلك والمراد بالمعنى هنا
مفهوم اللفظ على ما عليه الاستعمال لسان الشرع في لفظ المعنى عينا
كان او عرضا ولهذا لا يمثلهما فالجارية والمشتري [illegible]
من قبيل المعاني [illegible] البين [illegible]
صادق على المأول لانه موضوع [illegible]
المشترك في الاصطلاح ولهذا ذكر [illegible]
ما وضع لمعنيين مختلفين [illegible] ترجيح [illegible]
الترجيح في المأول فيعتبر [illegible]
الكثيرات [illegible] ذكر الشيئان نحو المطلق والمقيد [illegible]

عنه فانى يصلح تقييد احدهما بقيد الاخر بضده والتقابل واقع بين المطلق

والمقيد لانا نقول لما اذا وضع احدهما عرفا واصطلاحا فى انتسابهما فى طرفى

النفى والاثبات فى قيد دل تقييد احدهما بقيد على تقييد الاخر

بضده فان قلت يدخل فى هذا الحد التثنية مثل جسمين او حيوانين

للبقر والانسان والجمع مثل اجسام واشياء فانهما موضوعان للماهيات

المختلفة مع انهما ليسا من المشترك قلت لا نسلم ان التثنية موضوعة لمعنيين

فان التثنية موضوعة ازاء الشيئين جميعا فكانا جميعا مفهوما واحدا

يكون كل واحد من فردى التثنية جزءا من اجزاء معنى الواحد وكذا الجمع فان قلت

ماذكرت من الفرق يستقيم فى التثنية اما فى الجمع فلا يستقيم لان كل واحد

من افراد الجمع مفهوم مستقل لا جزء من المفهوم ... ماسيق تمامه فى الفرق

بين التثنية والجمع ... الاسماء التى تطلق على الحيوانات والاحجار والاشجار

وضعا معا ... يشترك بين عام وايضا يخرج

عن الحد ... فانه مشترك مع انه لم يتناول

لمعنيين ... حقيقة ... والجواب عنهما ان

... حقيقة مفهوم اللفظ كالعين

... بخلاف لفظ الاجسام فانه لم

... حقيقة الجسم ... وجميع الاجسام المختلفة الماهيات

وكذلك زيد المشترك لا يطلق على فردين تجمعهما حقيقة مفهوم لفظ زيد فكان هذا داخلا في المشترك ولفظ الاجسام خارجا عنه وانما فسرنا الاختلاف به لان كل شيئين اختلفا في معنى لا بد ان يتفقا في آخر فلا يستقيم ان يراد اختلافهما في مطلق المعنى فوجب تعيين معنى يختلفان فيه فاذا نظرنا وجدنا السابق في الاجتماع مفهوم اللفظ فتعين لذلك ولان المعنيين اذا اتفقا في حقيقة مفهوم اللفظ لا يعبأ باختلافهما في ماهيتهما فاذن لا يحصل الاختلاف بينهما الا باختلافهما في حقيقة مفهوم اللفظ وحكم

المشترك انه اذا تعين الواحد مرادا به سقط اعتبار ارادة غيره ولهذا اجمع العلماء على ان القروء المذكورة في كتاب الله تعالى محمولة اما على الحيض كما هو مذهبنا او على الاطهار كما هو مذهب الشافعي ولما كان المشترك يحتمل واحدا من الجملة غير عين كان حكمه التوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه فاذا تعين الواحد مرادا بدليل من الدلائل سقط اعتبار ارادة غيره فلا يجوز ان يراد به كل واحد من معنييه او معانيه معا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى متمسكين بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والجبال والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس فالسجود

٥٧

مشترك بين معنيين مختلفين وضع الجبهة وهو سجود الناس والخشوع مع
التذلل وهو سجود غير العقلاء وقد اريد المعنيان ههنا حيث اسند السجود
الى الناس وغير العقلاء معا ولنا ان ارادة كل واحد من المعنيين جمع بين المتنافيين
لان كل واحد من معنييه تمام مفهوم اللفظ فاستعماله في احدهما يستلزم عدم
ارادة الاخر واستعماله في الاخر يستلزم عدم ارادة الاول فاستعماله فيهما يستلزم ان يكون كل
من مفهوميه مرادا وغير مراد وتوضيحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعنى والكسوة الواحدة لا يجوز ان
يلبسها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد فكذلك لا يجوز ان يدل اللفظ
الواحد على مفهوميه معا في زمان واحد بحيث يكون كل واحد منهما تمام معناه
والجواب عن الآيتين ان المراد بالسجود الخشوع والانقياد وهو يعم الجميع على ما مر
وقوله يعضده اجماع العلماء تاييد لهذا الاصل او استدلال بدلالة الاجماع
وبيان ذلك ان العلماء من الصدر الاول ومن بعدهم اختلفوا في ان المراد
بالاقراء الحيض او الاطهار فذهب الخلفاء الراشدون وابي الدرداء الى الحيض
ومذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة الاطهار وعلى هذا
الاختلاف اهل القرون التي بعدهم والامة اذا اختلفت على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها باطل فكذلك هذا الاختلاف يدل على ان ارادتهما
من لفظ القرء باطل باجماعهم لان الحق لا يعدوهم لما تقرر في محله فهذا معنى
الاجماع ثم هذا الاجماع يدل على ان المشترك لا يستعمل في المعنيين لانه لو كان

مستعملا لهما معاً لما جمع واما معنى الثاني بعد ان كان مدلول اللفظ مع المعنى
الاول كيف و الباب باب الاحتياط فلا سبيل الى ترك احدهما وهذا هو
دلالة الاجماع قال محمد اذا اوصى لموالى بنى فلان و لبنى فلان موالى من
اعلى وموالى من اسفل بطلت الوصية في الفريقين لاستحالة الجمع وعدم
الرجحان وهذا بغير الواو كما وقع في بعض النسخ استيناف من الكلام بيان ان
هذا اى عدم الجمع بين مفهومى المشترك مذهب اصحابنا استشهاداً
بمسئلتهم وفي بعض النسخ وقال محمد اذا اوصى لموالى بنى فلان فلهم
موالى من اعلى وهم الذين اعتقوا بنى فلان وموالى من اسفل وهم الذين
اعتقهم بنو فلان ولفظ الموالى مشترك بينهما فمات الموصى قبل البيان
بطلت الوصية في حق الفريقين لجهالة الموصى له لان احدهما غير عين لاستحالة
الجمع لان المشترك لا عموم له وعدم الرجحان لعدم المرجح والترجيح بلا مرجح
باطل ويرد نقض على هذا الاصل وهو انه لا عموم للمشترك او على
تعليل هذه المسئلة وهو قوله لاستحالة الجمع بالوحلف لا يكلم موالى بنى فلان
فانه يتناول الاعلى والاسفل والجواب ان منهم من جوز تعميم المشترك
في النفي فقط وهم لا يرد النقض واما على قول الاكثر فان المعنى الذي ادعاه الى
اليمين بغضه اياهم وهو غير متفاوت فيهما فدل على ان المراد لا تكلم من بينهم
وبين بنى فلان ولاء العتاقة وهو يعمهما وهذا من قبيل ترك الحقيقة

بدلالة من قبل المتكلم او يقال ان احدهما مراد بعبارة القول والاخر بدلالة

ذكرنا من معنى البغض وهذا كمن حلف لا يضرب امراته فمد شعرها او عضها ان كان

بطريق الايلام يحنث لان معنى لا انهاء عن الضرب هو الكف على الايلام فيحنث

لوجود الايلام فتقييل قوله بطلت الوصية لاستحالة الجمع وعدم الرجحان لا

يستقيم لان الاعلى اولى لانه منعم وشكر النعم واجب والانعام مندوب فصار

صرفه الى اداء الواجب اولى فينبغي ان يجوز الوصية كما قال ابو يوسف رح فيما

روي عنه وايضا ينبغي ان يصح اذا اصطلحوا على احد كما روي عن محمد رح لان

بطلان الوصية انما كان لجهالة الموصى له وبه يزول الجهالة كما في مسئلة

الاقرار لاحد هذين قلت ان المقصود من ايراد هذه المسئلة الاستدلال

لثبوت ان هذا الاصل هو المذهب لعلمائنا بتعليل هذه المسئلة بطريق

الحكاية عنهم ههنا ولو انتهض لاثبات هذه المسئلة ابتداء كان محلا لورود

النقوض وسائر الاسولة ولئن التزم الجواب فيقال ان شكر النعم انما يجب على

فلان لا على الموصي فكان الفريقان عنده على السواء وعن الثاني لعل ان

يكون المذكور في الكتاب فيما اذا لم يصطلحا على احد في ذلك يحصل الغرض

من ثبوت المذهب فلا معنى للنظر اليه ثم جواب المسئلة لا يختص بمحمد لكن

تخصيصه في الذكر لانه راو عنهم وقال ابو حنيفة رح اذا قال لزوجته

انت علي مثل امي او كامي لا يكون مظاهرا الا ان النية لفظ مثل مشترك بين الحرمة

٥٩

والكرامة فلا يترجح جهة الحرمة الا بالنية وهو قول ابي يوسف ايضا اي لو قال
انت علي مثل امي او كامي يرجع الى النية لينكشف حكمه فان قال اردت
الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام وان قال اردت
الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وهو يشمل التشبيه بالعضو وهو
معنى الظهار لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق
فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام و
نوى به الطلاق وان لم يكن له نية فليس بشيء لان اللفظ مشترك بين
المعاني الثلثة فلا يترجح احدها الا بالنية كذا في الهداية وايراد هذه
المسئلة لاثبات ان المذهب عدم الجمع بين المعاني المشتركة لانه لو
جاز الجمع لثبت المعاني الثلثة وثبت فيها الظهار ايضا فان قيل متى اجتمع
دليل الحرمة والحل يترجح جهة الحرمة لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال
والحرام الا وقد غلب الحرام على الحلال فينبغي ان يكون جهة الحرمة راجحة
الكرامة والجواب الاصل ان الثابت يقينا لا يزول بالشك والنكاح ثابت يقينا
فلا يزول بالشك واما الحديث ففيما اذا وقع التعارض بين دليلي
الحل والحرمة ولم يثبت الحل والحرمة كالصيد اذا رمى اليه ثم وقع
في الماء فانه لا يحل لوقوع التردد في حصول الموت انه بالرمي او بوقوعه في الماء
كذا في بعض النسخ الا ان الشان في ورود هذا السوال وقد كشفنا عن وجهه

في المسئلة الاولى وعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اذا تعين احد معنييه
مرادا سقط اعتبار ارادة الآخر قلنا لا يجب النظير في جزاء الصيد بيانه
اذا قتل المحرم صيدا فجزاؤه ان يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه او في
اقرب المواضع اذا كان في بر فيقومه ذوا عدل ثم هو مخير في الفداء ان شاء
ابتاع بها هديا وذبحه ان بلغت هديا وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق
على كل مسكين نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير وان شاء صام على ما
ذكر في محله وقال محمد والشافعي يجب في الصيد النظير ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة
وفي الارنب عناق بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم اي مثله من النعم
ما يشبه المقتول صورة لان القيمة لا يكون نعما وما ليس له نظير عند محمد
كالحمام والعصفور ونحو ذلك يجب فيه القيمة واما الشافعي فيوجب في الحمامة شاة و
يثبت المشابهة بينهما من حيث ان كل منهما يعب ويهدر ولنا ان المثل مشترك بين
المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد اريد المثل من حيث المعنى بهذا النص
في قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة
اذ لا عموم للمشترك اصلا فسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع وفيه اعتراض من وجوه
احدها ان المثل في الاطلاق ينصرف الى الصورة لانه هو المماثل والمشابه واما القيمة فانما
يكون مثلا مجازا فلا يكون لفظ المثل مشتركا اذ المشترك ما وضع لمعنيين كل منهما بطريق
الحقيقة وهنا حقيقة في النظير ومجاز في غيره فلا يكون مشتركا وثانيها انا لا نسلم ان

فيما لا نظير له كالحمام واجبة بهذا النص كيف وان الحمام والعصفور ليسا من النعم
فلا يثبتا وهما النص فلا يكون المعنوي مرادًا بالاتفاق وثالثها ان الصحابة اوجبوا النظير
من حيث الخلقة والنظير في النعام والظبي والحمار الوحشي والارنب ولم ينقل فيه خلاف
احد فكان اجماعًا على ان الصوري هو المراد سواء كان مشتركًا او حقيقة ومجازًا
قال ثم اذا ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي اي بدليل ظني سواء
كان خبر الواحد او القياس لان خبر الواحد ايضا يفيد العلم بغالب الراي
كما تقرر يصير مأولا وكذلك كل خفي ومشكل ومجمل اذا ترجح بعض وجوهه
بدليل ظني يصير مأولا وحكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط لان
غالب الراي يحتمل السهو والغلط ومثال الراي المأول في الحكميات ما قلنا اذا
اطلق الثمن في البيع بان لم يبين صفتها ولكن بين القدر نحو ان تقول
اشتريت هذا الشيء بخمسة دراهم وفي البلد نقود كالمغربي والعلائي الا ان
بعضها غالب استعمالا كان ذلك على غالب نقد البلد وذلك اي تعين غالب
نقد البلد بطريق التاويل لان الظاهر ان المراد من المطلق هو المتعارف الغالب
فيما بينهم فيصرف اليه تحريا للجواز ولو كانت النقود في البلد مختلفة في المالية
دون الرواج بان لم يكن بعضها غالبا فسد البيع لما ذكرنا من استحالة الجمع
وعدم الرجحان الا اذا بين احدها في المجلس يرتفع الجهالة المفضية الى النزاع
والفساد انما كان لاجلها قال وحمل الاقراء على الحيض وحمل النكاح في الاية

عـه وهو الخاص اعني الثلثة وزوجًا ١٢

على الوطي وحمل الكناية في حال مذاكرة الطلاق على الطلاق من هذا القبيل وذلك لان القرء مشترك بين الحيض والطهر فاولنا ه بالحيض بقرينة لفظ الثلثة لما قد سبق في بحث الخاص او بقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وكذلك النكاح في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره مشترك بين العقد والوطي فحمله بعض اصحابنا على الوطي بدلالة قوله زوجا تفاديا عن التكرار فان قيل النكاح في الاصل وضع للضم على ما عليه شواهد استعماله وهو موجود في الوطي حقيقة وانما يستعمل للعقد مجازا لانه سبب للوطي قال الشيخ فخر الاسلام النكاح حقيقة في الوطي وفي العقد مجاز قلنا قد اشترك فيه استعمالان شائعان للوطي والعقد على السواء فكان محتملا لكل منهما عند الاطلاق على انه وان كان حقيقة في الوطي لكنه زاحمه المجاز المتعارف في سبق الفهم اليه حتى كانت حقيقة عرفية للعقد كما كانت حقيقة وضعية للوطي وهذا هو الاشتراك وكذلك كناية الطلاق كالبائن مثلا لانه مشترك يحتمل ان يكون من البيان وان يكون من البين والذي من البين يحتمل ان يكون معناه انها ممتازة عن النكاح او عن اقرانها في الحسن والجمال او في النسب او في غير ذلك وكذلك بتة وبتلة بمعنى القطع يحتمل محتملات كغيره لكنها في حال مذاكرة الطلاق بان سألت هي طلاقها او غيرها

كانت طلاقا تاويلا لان المراد بها الانقطاع عن وصلة النكاح

بدلالة الحال قال ونحو هذا اى على ان المحتمل لشيئين يصير الى احد محتمليه

بدليل يفيد غلبة الظن كما فى الالفاظ المشتركة قلنا الدين المانع من الزكوة

يصرف الى ايسر المالين قضاء للدين يعنى ان الرجل اذا كان له نصاب وعليه

دين مستغرق ماله لا يجب عليه زكوته عندنا خلافا للشافعى واذا كان له نصب

الاموال بان كان له دراهم ودنانير وعروض وسوائم والدين يستغرق بعضها كان

اولا الى النقود لان قضاء الدين بها ايسر لعدم الاحتياج فيها الى المبادلة ثم الى العروض

لانها عرضت للبيع ثم الى ما بعده من الايسر والغرض من ايراده ههنا

ان الدين يحتمل ان يقضى من النقود ومن غيرها كاحتمال اللفظ

المشترك احد معنييه واذا تاملنا راينا الدين انما يمنع وجوب الزكوة

تيسيرا للامر عليه فوجدنا ان صرفه الى ايسر المالين اولى تحقيقا للمعنى اليسر

وفرع محمد على هذا فقال اذا تزوج رجل امراة على نصاب وله نصاب

من غنم ونصاب من الدراهم يصرف الدين الى الدراهم حتى لو حال

عليهما الحول تجب الزكوة عنده فى نصاب الغنم ولا تجب فى الدراهم اى فرع

محمد على هذا الاصل ان يصرف الدين وهو المهر الى الدراهم فى المسئلة المذكورة

لانها ايسر قضاء للدين من الغنم قال ونوع منه بعض وجوه المشترك

بيان من قبل المتكلم كان مقررا وحكمه انه يجب العمل به قطعا ويقينا مثاله اذا قال

اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه

لفلان علي عشرة دراهم من نقد بخارا فقوله من نقد بخارا تفسير له ولولا

ذلك لكان مصروفا الى غالب نقد البلد بطريق التاويل فيترجح المفسر فلا يجب نقد
البلد وانما سمي به لانه عرفت بدليل قاطع والتفسير هو الكشف التام الذي
لا شبهة فيه ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء فظهر ظهورا منكشفا لا شبهة
فيه وانما ذكره ليتبين المؤول ويميزه عن المفسر تمييزا تاما وهو ان المؤول ما
ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي حتى لو ترجح بدليل قاطع
لم يكن مؤولا بل كان مفسرا وقوله من قبل المتكلم اعم من ان يصرح المتكلم بان مراده
هذا او من ان يدل من جهته قطعا دليل في الكلام او خارج على ان المراد هذا قوله فيترجح
المفسر اي على المؤول فان قيل اين التعارض بينهما حتى يترجح المفسر قلت لا تعارض بينهما
حقيقة ظاهرا ولكنهما تعارضا معنى تقديرا وبيانه ان الكلام قبل قوله نقد بخارا كان
يحتمل النقود وان كان يترجح نقد البلد بغالب الرأي فاذا بين نقد بخارا يترجح
ذلك على نقد البلد وغيره **فصل في الحقيقة والمجاز** كل لفظ وضعه واضع
اللغة بازاء شيء بعينه فهو حقيقة له اي لذلك الشيء ولو استعمل اي اللفظ
في غيره اي غير موضوعه يكون مجازا الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه
اي ليدل عليه بنفسه بلا واسطة قرينة وهذا كالاسد فانه موضوع للهيكل
المخصوص بحيث يدل عليه عند الاطلاق بلا انضمام قرينة الاستعارة فيه ولو
استعمل في الشجاع كان مجازا اذا عرفت معنى الوضع فاعلم ان الحقيقة

ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية لان معنى كونه موضوعا لذلك انه متعين ليدل عليه وتعينه لذلك ان كان بوضع واضع اللغة كالانسان في الحيوان الناطق فهو حقيقة لغوية وان كان في الشرع كالصلوة في العبادة المخصوصة فهو حقيقة شرعية وان كان في العرف فهو حقيقة عرفية سواء كان العرف عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا بان اصطلح عليه بعض الاقوام من اصطلاح الفقهاء واهل الادب وغيرهم هذا ما عليه عامة المحققين من الفقهاء واصحاب المعاني وغيرهم واما المصنف فقيده بواضع اللغة وهو لا يشمل الحقيقة الشرعية والعرفية مع انهما من انواع الحقيقة فاحتمل انه اختار مذهب بعض المشائخ وهو ان الاسم اللغوي اذا استعمل في المعنى الشرعي لا يصير حقيقة شرعية ولكن يصير مجازا ولهذا قال صاحب الميزان بعد ذكر تعريفات القوم واختلاف عباراتهم فيه وفي هذه العبارات خلل والاصح ان يقال الحقيقة ما وضع واضع اللغة في الاصل الا انه قال بعد ذكر هذا والصحيح قول العامة ويمكن ان يقال المراد باللغة ما يستعمله كل من الالفاظ في مخاطباتهم اذ هي مشتق من لغا اذا تكلم وكذلك اللغى الصوت مثل الوغى ويقال ايضا لغى بالكسر اي لهج وبهذا المعنى تعم اللغة الشرعية والعرفية ايضا فان قيل ينبغي ان يقول كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء الشيء ويراد به ذلك الشيء ليتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا ولهذا

قال الشيخ فخر الاسلام في تعريف الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له
قلت لا نسلم انه قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة الا يرى الى ما قال الشيخ
شمس الائمة السرخسي الحقيقة اسم لكل لفظ موضوع في الاصل لشيء معلوم
سماه حقيقة بدون قيد الاستعمال فان قيل الهزل داخل في تعريف
المجاز لانه مما يريد به غير ما وضع له فلو قال المصرح ولو استعمل في غيره
للمناسبة بينهما لتم الحد قلت انه وان لم يصرح بالمناسبة لكنه مراد ثابت
تقديرا اذ المجاز مشتهر فيما بينهم بانه استعارة لغير ما وضع له لعلاقة بينهما
ولذا ترك التصريح بها اكتفاء بشهرته فيما بينهم قال ثم الحقيقة مع المجاز
لا يجتمعان ارادة من لفظ واحد في وقت واحد قيد بالارادة احترازا
عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما في الاستيمان على الابناء فانه
يدخل بنو الابناء في الامان احتياطا لشبهة التناول الظاهري وعن اجتماعهما
من حيث احتمال اللفظ اياهما وقال الشافعي رح جاز ارادتهما معا لان
المجاز يصلح مدلول اللفظ كالحقيقة ولا مانع من ارادتهما معا الا يرى انه
لو قال لا تنكح ما نكح ابوك يراد به العقد والوطي ولم يعبر فيه استحالة
كما لو صرح وقيل لا تنكح ما نكح ابوك عقدا ولا وطيا فانه صح من غير استحالة
ولنا ان الحقيقة ثابتة ومستقرة في محله والمجاز متجاوز عن محله والشيء
الواحد يستحيل ان يستقر في محله ويتجاوز عنه في حالة واحدة كما استحال

ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً ومستعاراً في حالة واحدة

ولكن هذا الوجه لما كان محل الاعتراض والجواب صفحنا عنه حذراً

عن التطويل الى الوجه المختار لاكثر المحققين وهو ان اهل اللغة لم يستعملوا

اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معاً اصلاً فكان استعماله فيهما خطأ

لغتهم فلا يجوز قال وهذا قلنا لما اريد ما يدخل في الصاع بقوله

لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين سقط اعتبار ارادة

نفس الصاع حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنين اي لاجل ان الحقيقة

والمجاز لا يجتمعان اجمع العلماء على ان نفس الصاع وهو الخشب المنقور

جاز بيعه بجنسه متفاضلاً لعدم دخوله تحت النهي وهو قوله

لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان الصاع حقيقة

المكيال من الخشب المنقور ويراد به ما يحله مجازاً وقد اريد به ما يحله مجازاً

فلا يكون عينها مراداً لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا

الاصل مسئلة وهي انه اذا قال الرجل زينب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم

فقال لامرأة اخرى وعينت اياها يقع الطلاق على تلك وعلى المعروفة جميعاً

وهو جمع بينهما ولئن قيل لعل اسم الاخرى ايضاً زينب فينتقض به اصل المشترك

وهو انه لا عموم له ولما اريد الوطء من اية الملامسة على اعتبار ارادة المس

باليد لان الجمع بينهما مستحيل قلنا ان مس المرأة باليد لا يراد بآية

للملامسة وهو قوله تعالى أو لمستم النساء الآية بيانه انه عد اللمس من النواقض ونقل عن الشافعي انه قال احمل آية الملامسة على المس والوطي قلنا ان اللمس حقيقة في المس باليد مجاز في الوقاع وقد اريد الوقاع بالاتفاق حتى جاز للجنب التيمم بهذا النص فلا يراد به المس باليد لئلا يجتمع الحقيقة والمجاز وقد بينا ان الجمع بينهما لا يجوز وقال محمد اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون موالي مواليه هذا اذا كان الاول حر الاصل واذا كان له موال من اعلى وموال من اسفل كانت الوصية باطلة لاشتراك الموالي بين الاعلى والاسفل وقد سبق وانما كانت لمواليه دون موالي مواليه لان الفريق الاول ينسبون اليه حقيقة والثاني ينسبون اليه مجازا لانه سبب لعتقهم لانه حين اعتق الاول قدرهم على اعتاق الثاني فاعتقوهم فكان اعتاقه اياهم سببا لعتق الثاني فكان الثاني معتق الاول مجازا فاذا اريد الاول سقط اعتبار ارادة الثاني وليشكل على هذا الاستيمان على مواليه فانه يدخل موالي مواليه وسيأتي الجواب عنه وفي السير الكبير لو استامن اهل الحرب على ابائهم لا يدخل الاجداد في الامان ولو استامنوا على امهاتهم لا يثبت الامان في حق الجدات وهذا لان اسم الاب والام حقيقة في الوالد والوالدة وانما يقال للجد اب وللجدة ام على سبيل المجاز ولهذا يصح ان ينفى عن الجد انه ليس باب ولا يصح نفيه عن الوالد وقد اريد الاباء

والامهات في الاستيمان عليهم فلا يكون الاجداد والجدات مرادة لئلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا انه اريدت بقوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم الام والجدة حتى حرمتا جميعا بهذا النص فقيل حرمة
الام بعبارة النص وحرمة الجدة بدلالة النص لمعنى الجزئية والبعضية وقيل
قد ثبت بالام الاصول بالاجماع وهي تعمها فكان هذا عملا بعموم المجاز قال
على هذا قلنا اذا اوصى لابكار بني فلان لا تدخل المثابة بالفجور في حكم الوصية
اي على انهما لا يجتمعان اعلم ان المثابة التي جنت بكارتها بالفجور حكمها حكم
الابكار في الاستيذان وجعل سكوتها رضا في التزويج عند ابي حنيفة رح
وقالا هي كالثيب فلهذا لا تدخل في الوصية للابكار وقال الامام الاعظم
انما لا تدخل لان البكر حقيقة غير المثابة وانما تسمى المثابة بالزنا بكرا مجازا
لانها لم تتزوج وزادت حياء على الابكار لهذه الفاحشة فكان مثلهن في
حق خفاء امرها والحقيقة اريدت بهذا اللفظ فلا يكون هذه المثابة مرادة
لئلا يلزم الجمع بينهما قال ولو اوصى لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كانت
الوصية لبنيه دون بني بنيه لان الابن حقيقة في الولد مجاز في ولد الولد
وقد اريدت به الحقيقة فلا يكون المجاز مرادا لئلا يجتمعا وهو قول ابي حنيفة رح
وفي قولهما الكل سواء لان لعموم المجاز يتناولهم فيطلق اسم البنين في العرف
على الفريقين وهذا نظير مذهبهم في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات

٧٠

فيرد عليه اعتراض مسئلة الاستيمان على الابناء فانه يدخل بنو الابناء في الامان وهذا جمع بينهما وجوابه ان اسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع لان الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها مرادة فيبقى بمجرد الظاهر شبهة التناول والشبهة فيما يحتاط ملحقة بالحقيقة والامان مما يثبت بالشبهة لما فيه من حقن الدم والاصل في الدماء ان يكون محقونة وهذا يثبت بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر بها وهي صورة المسالمة ولم تعتبر هذه الشبهة في الوصية لانها لا تثبت بالشبهات فلا تلحق الشبهة فيها بالحقيقة وكذلك اسم الموالي يطلق على موالي الموالي فيدخلون في الاستيمان كما قررناه انفا قال اصحابنا لو حلف لا تنكح فلانة وهي اجنبية كان ذلك على العقد فلو زنا بها لا يحنث لان النكاح حقيقة في احد الشيئين الوطي والعقد فاذا اريد احدهما وهو العقد لا يراد الاخر لئلا يجتمعا فان قيل كيف يقع لفظ النكاح على العقد وهو حقيقة في الوطي واللفظ عند الاطلاق انما يقع على الحقيقة وقوله كان على العقد يشير الى انه حقيقة فيه وهو مخالف لما عليه فخر الاسلام وغيره من الفقهاء على انه يناقض ما ذكر في بحث المأول انه مشترك ماوّل بالوطي قلت انما يقع على العقد لانه اضيف الى الاجنبية وهي ليست بمحل الوطي فترك حقيقته بدلالة المحل فصرف الى المجاز وهو العقد وهذا

لتحمل تامل آو يقال انه وان كان فى اصل وضعه للوطى لكنه فى العرف يراد به
العقد فصار حقيقة عرفية له فبالنظر الى ان كلا منهما حقيقة يحتمل اللفظ
احتمالا على السواء كان مشتركا وبالنظر الى اصل وضعه كان حقيقة فى الوطى
ومجازا فى العقد وان كان متعارفا وانما تعين العقد فى الحلف لا
مبنى الايمان على العرف ولان وطى الاجنبية محجور شرعا فكان متروكا
فى العادة ولئن قال اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث
لو دخلها حافيا او راكبا ولو حلف لا يسكن فى دار فلان يحنث لو كانت
الدار ملكا لفلان او كانت باجرة وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز و
كذلك لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فتقدم فلان ليلا او نهارا لا يحنث
هذه النقوض ترد على هذا الاصل وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز
مستحيل منها ما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث اذا دخلها حافيا
او متنعلا او راكبا ووضع القدم حقيقة فى الحافى ومجاز فى الراكب و
المتنعل وقد اريدا معا ومنها اذا حلف لا يدخل دار فلان يقع حقيقة
على المملوكة لان الاضافة بمعنى اللام وهى للملك واما مسكونة باجرة او
عارية فانما يراد به مجازا وقد قلتم انه يحنث اذا دخل اى دار يسكنها
الفلان مملوكة كانت او مستعارة او مستاجرة وهذا جمع بين الحقيقة و
المجاز ومنها انه اذا قال العبد حر يوم يقدم فلان فانه يعتق سواء قدم

ليلا او نهارا وهو جمع بينهما لان اليوم للنهار حقيقة وللليل مجاز
وهذا اى ارادتهما معا اذا لم يكن له نية فان نوى حقيقة كلامه يصدق
فى هذه المسائل كلها قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول بحكم
العرف والدخول لا يتفاوت بين الفصلين ودار فلان صار مجازا عن
دار مسكونة له وذلك لا يتفاوت بين ان يكون لمكالة او كانت باجرة
واليوم فى مسئلة القدوم عبارة عن مطلق الوقت لان اليوم اذا اضيف الى
فعل لا يمتد يكون عبارة عن مطلق الوقت كما عرف فكان الحنث بهذا الشئ
لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الاول ان وضع القدم يراد
به الدخول عرفا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لا وضع القدم بعينه حتى لو وضع
القدم ولم يدخل لا يحنث لان مقصود الحالف الامتناع عن الدخول فصار كانه
قال لا يدخل والدخول عام يوجد حافيا ومتنعلا وراكبا فيعم الحنث لعموم المجاز
لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الثانى بان دار فلان يراد بها نسبة السكنى
مجازا لان الباعث له على الحلف هو الغيظ اللاحق من فلان وانما يحصل ذلك على
الامتناع عن دخول دار يسكنها فلان ومن ملاقاته وهو يعم المملوكة وغيرها فاذا
دخل دارا مملوكة لفلان وهو ساكن فيها فانه يحنث لوجود السكنى لا لوجود الملك
ولهذا لو كانت الدار مملوكة لفلان وهو غير ساكن فيها لا يحنث كذا ذكر
شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه فكان عموم الحنث لعموم نسبة السكنى مجازا

عاما لا بطريق الجمع بينهما فان قلت ذكر في فتاوى قاضي الامام فخر الدين
وفي الفتاوى الظهيرية يحنث ايضا لو دخل دارا مملوكة لفلان ولم يسكنها
فلان وهذا هو الجمع بينهما قلت على هذه الرواية يحمل قوله دار فلان عبارة
عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى والملك
كذا قيل وعن الثالث ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد كالدخول والخروج يراد
مطلق الوقت في العرف والاستعمال واذا قرن بفعل يمتد كاللبس والصوم
والركوب يراد به النهار وهذا لان ذكر اليوم لظرفية الفعل المقترن به فاذا
كان الفعل ممتدا يقتضي ظرفا ممتدا وهو النهار واذا كان غير ممتد يكفي له
نفس الظرفية وهو مطلق الوقت يعم الليل والنهار بخلاف ما اذا قال ليلة يقدم فلان
فانه لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخاص كالنهار للبياض الخاص لا يحتمل غيره
فثبت ان عموم الحنث في هذه المسائل بطريق ترك الحقيقة الى عموم المجاز لا بطريق
الجمع بينهما لكن ترك الحقيقة في الاولى والثالثة بالعرف والعادة وفي الثانية
بدلالة من قبل المتكلم فاعرفه ولقائل ان يقول ان ما ذكرتم لو صح ينتقض بقوله
لامراته امرك بيدك يوم يقدم فلان فانه يراد به بياض النهار قلت المراد
بالفعل المقترن باليوم المظروف العامل فيه لا المضاف اليه وهو الجزاء في
قولنا عبده حر يوم يقدم فلان وهو لا يمتد وفي هذه المسئلة هو الامر باليد
وهو مما يمتد نقول هذا خلاف ما ذكر في الكتاب ومع ذلك ينتقض بقوله انت

طالق يوم لا اطلقك فانه يراد به بياض النهار مع ان الطلاق غير ممتد

قال ثم الحقيقة ثلثة انواع متعذرة ومهجورة ومستعملة ففي القسمين

الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق كنظير المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه

الشجرة او من هذا القدر ينصرف ذلك الى ثمرة الشجرة والى ما يحل في القدر حتى
لو اكل من عين الشجرة او من عين القدر بنوع تكلف لا يحنث قوله متعذرة
وهي ما لا يمكن الوصول اليها الا بكلفة ومشقة كاكل النخلة فانه لا يوكل عينها
الا بكلفة ومشقة ومهجورة وهي ما ترك الناس العمل به وان تيسر
الوصول اليه كوضع القدم ومستعملة وهي بخلافهما اي تيسر الوصول اليها
ولا يترك الناس وفي القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق اذ لم ترجح
الحقيقة لان هذه الحقيقة لا تزاحم المجاز اذ الكلام عند الاطلاق لا ينصرف
اليها لتعذر الوصول اليها وهجرانها في العادة فيصار الى المجاز حذرا عن
الالغاء في كلام العاقل البالغ نظير المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة
او من هذه القدر كان حقيقة الكلام فيهما اكل عين الشجرة واكل عين القدر و
اكلهما متعذر لا يتيسر الوصول الا بكلفة ومشقة فيصار الى المجاز وهذا
لان الظاهر ان المتكلم انما امتنع بالحلف عما يباشر نفعه بلا كلفة ومشقة فيصار
الى المجاز في المسئلتين اي اكل الثمرة واكل ما يطبخ في القدر قالوا اذا كانت شجرة توكل
كقصب السكر فيمينه على عينها وان لم توكل فعلى ثمرتها وان لم تكن لها ثمرة كالخلاف

فعلى ثمنها وانما قلنا حقيقة الكلام اكل عين الشجرة والقدر لان من التبعيض فكان معناه لا ياكل بعض الشجرة والقدر ولقائل ان يقول ان من اصلها لابتداء الغاية وغيره من المعاني مجاز عنه على ما عرف في اللغة ذهب ابن حقيقة للتبعيض ايضا لكن لا يخفى ان قوله لا ياكل من هذه القدر لا يستقيم في معنى التبعيض وغيره الا الابتدائية فاذا كان المناسب الابتدائية كما هي في المثال بطريق الحقيقة فلا يكون حقيقة الكلام اكل عين القدر بل يكون حقيقة اكل ما فيها ومنها قال وعلى هذا قلنا اي علمائنا في المتعذر والمهجور يصار الى المجاز بالاتفاق قلنا اذا حلف لا يشرب من هذا البئر ينصرف ذلك حلفه الى الاغتراف مع ان حقيقة الكرع لان من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من البئر وذلك في الكرع لا غير لكنه متعذر فيترك ويصار الى المجاز حتى لو فرضنا انه لو كرع منه بنوع تكلف لا يحنث بالاتفاق لان الحقيقة لم ترد بها اصلا وقيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كرعا اذا تناوله بفمه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا بالاناء وغرفت الماء بيدي غرفا واغترفت منه ثم قيل هذا اذا لم يكن البئر ملاء وان كانت ملاء فيمينه يقع على الكرع عند الامام وعندهما على الاغتراف ونظير المهجورة اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان ارادة وضع القدم مهجورة عادة لان الناس ما تعارفوا

الامتناع عن وضع القدم بل عن الدخول وهو المجاز المتعارف
فيحنث كيف دخل وفي قوله ارادة وضع القدم اشارة الى انه لا معتبر بالهجران في الارادة
لا في العمل وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة المهجورة متروكة التوكيل بالخصومة
ينصرف الى مطلق جواب الخصم حتى يسع للوكيل ان يجيب بنعم كما يسع
ان يجيب بلا لان التوكيل بنفس الخصومة مهجورة شرعا وعادة وبيانه انه اذا
وكل رجلا بالخصومة فاقر على موكله بلزوم المدعى به ففي القياس لا يجوز اقراره
وهو قول ابي يوسف رح الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة
والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فلا يصح لانه ضد ما امر به وفي الاستحسان
يجوز وهو قول علمائنا الثلثة لان حقيقة الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى
ولا تنازعوا والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان الظاهر من حال المسلمين ان
يمتنعوا عن مهجور الشرع لديانتهم وعقلهم فيترك ويراد بها جواب الخصم وهو
باطلاقه يتناول الاقرار والانكار وهذا من قبيل اطلاق اسم السبب على
المسبب لان الخصومة سبب الجواب او من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار
بعض الجواب ويرد نقضا عليه قوله لا ياكل لحما فانه يحنث باكل لحم الآدمي
مع ان اكله مهجور شرعا وقوله لله على صوم هذه السنة فانه يتناول
الايام المنهية حيث يجب قضاؤها وكان ينبغي ان يترك اطلاق اللحم
وان يراد اكثر السنة تركا للحقيقة كما في قوله لا يضع قدمه ولا يشرب

من هذه البير قال ولو كانت الحقيقة مستعملة فان لم يكن لها مجاز متعارف

اى متبادر الى الفهم فالحقيقة اولى بلا خلاف كما فى اكثر الحقائق وان

كان لها مجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابى حنيفة رح لان العمل بالاصل

ممكن فلا يصار الى الخلف عنده وعندهما العمل بعموم المجاز اولى لان

المقصود هو المعنى والمعنى المجازى ههنا راجح لانه اشمل لدخول حكم الحقيقة

تحت عمومه فكان اولى مثاله اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ينصرف

ذلك الى عينها عنده حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده

لان الحقيقة مستعملة لان الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى

فيوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد يوكل ايضا نيا حبا حبا

عند الضرورة فكانت اولى حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث لانه

ليس باكل الحنطة حقيقة وعندهما ينصرف الى ما يتضمن الحنطة بطريق عموم

المجاز فيحنث باكلها وباكل الخبز الحاصل منها للتعارف اذ المفهوم من

قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء

الشعير ويشكل على هذا ما اذا حلف على حنطة لا بعينها فان قوله فيه

كقولهما على ما روى عنه وكذا مسئلة الشرب وهو ما لو حلف

لا يشرب من الفرات فان عنده ينصرف الى الشرب منها كرعا لان ذلك حقيقة كلامه

لان من لابتداء الغاية او للتبعيض فيقتضى ان يكون ابتداء شربه منها وذلك فى الكرع

٧٩

وهي مستعملة في عادتهم فينصرف اللفظ اليه وعندهما يقع
على شرب مائها لانه هو المتعارف من الكلام يقال بنو فلان يشرب
من الوادي ومن الفرات ويراد به شرب مائها على الاطلاق فيحمل عليه
بعمومه ويشكل هذا الاصل اي ان الحقيقة المستعملة اولى بما اذا حلف
لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم اعتبارا للعرف وبما اذا حلف
لا ياكل شواء فانه يقع على اللحم ايضا دون الباذنجان والجزر لانه
يراد به اللحم المشوي عند الاطلاق فان الحقيقة وهو مطلق المطبوخ و
الشواء مستعملة لان غير اللحم ايضا يطبخ ويشوى فيوكل مع انها تركت

ثم المجاز عند ابي حنيفة خلف عن الحقيقة في حق اللفظ وعندهما خلف
عن الحقيقة في حق الحكم حتى لو كانت الحقيقة ممكنة في نفسها الا انه
امتنع العمل بها لمانع يصار الى المجاز والا صار الكلام لغوا وعنده يصار
الى المجاز وان لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها اعلم انه لا خلاف في ان المجاز
خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة و
العمل بها وفي انه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وفي ان الحقيقة و المجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ ا
في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وانما الخلاف في جهة الخلفية فعنده
خلف عنها في التكلم وعندهما في الحكم توضيحه ان عنده التكلم

بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل

المعلوم من غير نظر فی ثبوت الخلفية الی الحکم وهو الشجاعة

ثم یثبت الحکم بناء علی صحة التکلم کما یثبت الحکم فی الحقيقة بناء

علی صحة التکلم وعندهما هذا اسد للشجاع خلف فی اثبات الشجاعة

عن قوله هذا اسد للهيكل فی اثبات الاسدية هذا هو المراد من خلفية

حکم المجاز عن حکم الحقيقة عندهما لما تقرر انهما من اوصاف اللفظ

لا من اوصاف المعنی اتفاقا ولیس المراد ان شجاعة الشجاع خلف عن

اسدية الهیکل هذا ما اختاره المحققون فی تفسیر الخلفية علی القولین

لهما ان الحکم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة

فیما هو المقصود اولی من اعتباره فی غیره وللامام ان الحقيقة

والمجاز من جنس الالفاظ باجماع اهل اللغة فکان لفظ المجاز خلفا عن

لفظ الحقيقة وتظهر ثمرة الخلاف فی انه یشترط لثبوت المجاز امکان

الحقيقة فی نفسها عندهما رح حتی لو لم تکن ممکنة لا یصار الی المجاز

ویصار الکلام لغوا وعنده رح یصار الی المجاز وان لم تکن الحقيقة ممکنة

فی نفسها مثاله اذا قال العبده الذی لا یولد مثله لمثله هذا ابنی لا یصار الی

المجاز ویلغو الکلام عندهما وهو القول الاول للامام لان هذا الکلام

لا ینعقد لایجاب حکم الحقيقة وهو البنوة لاستحالتها هنا فلا یثبت ما

٨٠

بالحرية خلفا عنها وعنده يصار الى المجاز وهو العتق لان المجاز خلف
عنها في التكلم وقوله هذا ابني كلام صحيح موضوع لثبوت العتق بصيغته
وهو البنوة الا انه امتنع الحقيقة ههنا فيصار الى المجاز وهو العتق
لانه لازم البنوة فيعتق كما اذا قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف
النسب واما اشتراط امكان الحقيقة في محل المجاز فغير صحيح الا يرى ان قوله
هذا الاسد للشجاع استعارة صحيحة مع انه لا يتصور الاسدية تحقيقا
في الرجل الشجاع ويرد على ذلك قوله لعبده الصغير هذا جدي فانه لا يعتق
عليه مع ان لازم الجدية العتق وقد امتنع العمل بها فكان ينبغي ان يثبت
المجاز لكن الامام البزدوي ذكر انه لا رواية في قوله هذا جدي فلا يرد اشكال
على ذلك ويرد ايضا قوله لعبده هذا ابنتي فانه يلغو لامتناع الحقيقة
ولا يصار الى المجاز وهو العتق واجيب بان قوله هذا ابنتي اقرار بما هو
سبب الحرية وحكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليست محلا
لتلك فيه اشكال وهو ان قوله هذا ابنتي كلام تام من مبتدء وخبر
للايجاب بصيغته الا انه امتنع العمل ههنا بالحقيقة فينبغي ان يصار
الى المجاز بعين ما ذكرتم في قوله هذا ابني وعلى هذا اي على الاصل المذكور
ان الخلفية في التكلم او في الحكم يخرج الحكم في قوله لفلان علي الف او على هذا
الجدار وقوله عبدي حر وحمار حر ان حقيقة الكلام لزوم الالف له ما يعني

٨١

احدهما بلا تعيين وهي غير ممكنة في نفسها لان احدهما وهو الجدار والحمار
ليسا محلا لثبوت الالف وثبوت الحرية فعندهما يصير الكلام لغوا كما في المسئلة السابقة
وعنده يصار الى المجاز وهو ان يراد به ما يحتمله الحرية ولزوم الالف
فيجعل كلمة او بمعنى الواو وقال ولا يلزم على هذا هذا جواب سوال يرد على الاصل
المذكور لابي حنيفة وهو انه اذا امتنع العمل بالحقيقة يصار الى المجاز بشرط
صحة الحقيقة من حيث انه كلام تام مفيد للمعنى قوله لامرأته المعروفة النسب
من غيره هذه ابنتي تعذر اثبات البنتية لثبوتها من غيره ولا يجعل مجازا
عن الطلاق مع انه كلام تام مفيد بنفسه بل صار الكلام لغوا سواء كانت
المرأة اصغر سنا منه او اكبر لان هذا اللفظ لو صح معناه لكان منافيا للنكاح
فيكون منافيا لحكمه وهو الطلاق وتقرير الجواب انه لا يمكن ان يجعل مجازا
عن الطلاق المحرم لان حقيقة البنتية منافية للنكاح فكانت منافية
لحكمه وهو الطلاق لانه من احكام النكاح فلا يصح ان يذكر البنتية ويراد
بها الطلاق لانهما متنافيان ولا استعارة مع وجود التنافي بخلاف هذا
ابني فان البنوة لا تنافي ثبوت الملك الا ترى ان الاب يملك الابن اولا
ثم يعتق عليه فلا تكون منافية للعتق فتصح استعارتها للعتق ولقائل
ان يعترض عليه من وجهين احدهما ان ثبوت هذه المنافاة لا تنافي وجود
الاتصال بينهما بوجه خاص وهو مطلق الحرمة الا ترى ان استعارة الاسد للانسان

بجامع الشجاعة صحيحة مع تحقق التضاد والتنافي بينهما اذ الناطق مع
غير الناطق مما لا يجتمعان ومما يشعر بالاتصال بينهما انه اذا قال انت علي
مثل امي ونوى به الطلاق يقع الطلاق تشبيهاً بالام في الحرمة مع ان التنافي في
الذي في هذه ابنتي واقع فيه فعلم ان الاتصال والمنافي مطلق الحرمة
يكفي لوقوع الطلاق الا يرى ان الاستعارة بين الهبة والصدقة صحيحة
بجامع معنى التمليك مع ان التنافي بين لازميها واقع لان التمليك الثابت في
الهبة يستدعي صحة الرجوع والثابت بالصدقة يستدعي عدم صحته
فيتنافيان مع جريان الاستعارة وثانيهما انه اذا تجاحد المتعاقدان في
البيع يجعل ذلك مجازاً عن الفسخ مع ان الجحود عدم البيع من الاصل وهو
ينافي الفسخ الذي يستلزم سبق البيع كذا في بعض النسخ

فصل

في تعريف طريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة في احكام الشرع
بطريقين احدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني بوجود الاتصال
بين السبب المحض والحكم وهي استعمال اللفظ للمعنى المجازي وذلك لاتصال
ومناسبة بين الشيئين اي الحقيقة والمجاز والمناسبة قد يكون من حيث
المعنى كالشجاع يسمى اسداً لوجود المعنى الخاص للاسد وهو الشجاعة
وقد يكون من حيث الذات كما يسمى الحدث غائطاً والغائط في كلام العرب المكان
المطمئن من الارض ولكن بينهما اتصال من حيث الذات لان كل من اراد ذلك الامر

الی المفصول دفاعلہ محذوف کدلالۃ الرجل السارق ۱۲ قولہ الی الدلالۃ والدلالۃ علی المسروق سبب للسرقۃ محض لان السرقۃ فعل الفاعل المختار

یختار مکانا مطمئنا فیسمی باسم الغائط لاتصال ذاتیہما مجاورۃ ثم لما

رایت للاستعارۃ فی اللغۃ مسلکین فلہا فی الالفاظ الشرعیۃ ایضا کذلک

فالاستعارۃ بالمعنی کاستعارۃ الحوالۃ للوکالۃ لتناسبہما فی المعنی

لان معنی الحوالۃ نقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ ومعنی الوکالۃ نقل ولایۃ التصرف

وکذا المیراث والوصیۃ بینہما اتصال معنوی من حیث ان کل واحد منہما

یثبت الملک بطریق الخلافۃ بعد الفراغ عن کفایۃ المیت فیجوز استعارۃ احدہما

للآخر قال اللہ تعالی یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیٓ اَولَادِکُم ای یورثکم واما الاستعارۃ

بالاتصال صورۃ ای ذاتا فنوعان الاستعارۃ بین السبب والحکم والاستعارۃ بین العلۃ

والحکم ویرید بہ الاستعارۃ بالمعنی وحصرہا فی المشروعات علی نوعی الصوری

ولم یتعرض للقسم المعنوی اصلا ولعلہ اعتبر الغالب واللہ اعلم بذلک

والفرق بین السبب والعلۃ ان العلۃ ما یوجب الحکم بنفسہ ای من غیر واسطۃ شیٔ

والسبب ما یفضی الی الحکم بواسطۃ بان تقع بینہما وھذا کالبیع فانہ یوجب ملک

الرقبۃ من غیر واسطۃ شیٔ فکان علۃ لہ ویوجب ملک المتعۃ فی الاماء بواسطۃ

ملک الرقبۃ فکان سببا لہ والسبب المحض عندہم ما یکون مفضیا الی الحکم من غیر

ان یضاف الیہ العلۃ المتخللۃ بینہما کدلالۃ السارق علی مال انسان لیسرقہ

لان علۃ تلف المسروق ہی السرقۃ لا تضاف الی الدلالۃ وان اضیفت العلۃ

الی السبب یکون سببا بمعنی العلۃ کسوق الدابۃ فان علۃ ما تلف بعضہا

عليه فعل الدابة لكن لما كانت مجبورة عليها غير مختارة كان فعلها مضافا
الى سوقها وليس المراد بالسبب المحض هنا ذلك بل المراد غير العلة مطلقا سواء كان
بمعنى العلة او خاليا عن معناها لانه مثّل بالتحرير لزوال ملك المتعة والعلة
المتخللة وهي زوال ملك الرقبة مضافة الى التحرير فعلم ان المراد به مطلق السبب
وانما اكده بالمحض لان السبب قد يسمى علة مجازا فدفع به ذلك الاحتمال
فالاول منهما اى الاتصال بين العلة والحكم يوجب صحة الاستعارة
من الطرفين حتى جاز ذكر العلة وارادة الحكم وكذا عكسه لان كل واحد
منهما مفتقر الى الآخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مضافا اليها وتابعا
لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع الا لحكمها حتى لا تكون مشروعة
في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة
الى الحكم وتابعة من حيث الغرض واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد
منهما بالآخر فيعم جواز الاستعارة من الجانبين والثاني اى الاتصال بين السبب
والحكم يوجب صحتها من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع
اى السبب للحكم دون عكسه لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار
متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة اللازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم و
اللازم والمسبب مفتقر الى السبب كافتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكره
وارادة ما هو من لوازمه تقديرا واما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب

القيامه بنفسه في حصول حكم الاصلي الذي وضع له وثبوت السبب به من
الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة
جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل به حل فاذا كان كذلك
لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا اثر له لعدم افتقاره اليه
فلا يجوز استعارة المسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز
كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص
الخمر بالعنب لان المسبب اذا اختص بالسبب صار به في معنى العلة مثال الاول
اي الاستعارة بين العلة والحكم فيما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر
فملك نصف العبد فباعه ثم ملك نصف الاخر لم يعتق لم يجتمع في ملكه
كل العبد ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف العبد فباعه ثم
اشترى نصف الاخر عتق نصف الثاني وذلك لان الملك المطلق يقع على كماله
وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الا يرى ان الرجل يقول والله ما ملكت
مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه
يعد صادقا فثبت ان الملك يقع على المجتمع دون المتفرقة عرفا والاجتماع
في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع في كونه مشتريا
بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشتريا بعد الزوال لا يتوقف على ملكه
الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه

لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع نصفه الاول فقد
اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث وضع المسئلة في عبد منكر لانه اذا
كان عقد اليمين على ملك بعينه او بشراء عبد بعينه والمسئلة بحالها
يعتق في الفصلين لانه اذا اشار الى المعين فقد قصد نفي الملك عن المحل
وذلك يحصل في المحل بازمنة متفرقة واذا لم يشر الى المعين فقد قصد نفي الغنا عن
نفسه والغناء لا يحصل الا بملك مجتمعا فيعتق لوجود الشرط ولو عنى بالملك
الشراء او بالشراء الملك صحت نيته بطريق المجاز لان الشراء علة الملك لانه
وضع لايجاب الملك بلا واسطة والملك حكمه فعمت الاستعارة بين العلة
والمعلول من الطرفين هذا اعني بالملك الشراء او بعكسه مقصود بالتمييز
اما ايراد المسئلتين فليبان ما بين معنى الشراء ومعنى الملك من التفاوت حتى
يتحقق الاستعارة بنقل اللفظ من معنى الى معنى وقوله الا انه فيما يكون تخفيفا
في حقه لا يصدق في حق القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة الاستعارة
جواب اشكال وهو ان يقال لو صحت الاستعارة من الجانبين ليصدق
في قوله ان اشتريت اذا اراد به الملك والحال انه منتقض حتى يحكم القاضي
بعتق النصف وتقرير الجواب انه انما يصدق لانه ادعى خلاف الظاهر
وفيه تخفيف فكان مظنة التهمة فلا يصدق في ترك الحقيقة في
القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة الاستعارة

٨٧

اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه اجمعين ١٢

وهذا يصدق في الديانة ومثال الثاني اي الاستعارة بين السبب والحكم
اذا قال لامرأته حررتك ونوى به الطلاق يصح لان التحرير بحقيقته
يوجب زوال ملك الرقبة وبواسطته يوجب زوال ملك المتعة
فكان سببا محضا لزوال ملك المتعة فجاز ان يستعار للطلاق الذي
هو مزيل ملك المتعة لا يقال لو جعل اي التحرير مجازا عن الطلاق
لوجب ان يكون الواقع به رجعيا كصريح الطلاق وهو مذهب
الشافعي رح لانه اذا استعير له واريد به كان هو العامل
لانا نقول نحن لا نجعله اي التحرير مجازا عن الطلاق بل
نجعله مجازا عما يزيل ملك المتعة وذلك في البائن اذ الرجعي
لا يزيل ملك المتعة عندنا وعنده يزيل حتى يرجع بالقول اولا لان في
الرجعي له ان يرجع بدون النكاح لبقاء ملك المتعة ولقائل ان
يقول اما ان نجعله مجازا عن الازالة التي هي موجب الطلاق
او عن التي هي مسبب التحرير فان جعلته مجازا عن الاول ينبغي
ان يقع به الرجعي اذ هو موجب الطلاق وان جعلته مجازا عن الثاني
كما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره ويسمي الفقهاء الفاظ الطلاق التي
لم تتعارف بكنايات مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة ولم يجعل
عبارة عن الطلاق ولانها عاملة بموجباتها ولذلك جعلناها بوائن في قطعها

الرجعة فذلك اى الازالة التي هي موجب الفاظ التحريم لا يقطع ملك النكاح

لان موجبها زوال ملك المتعة التي ثبت بملك اليمين ثم ذلك يعتمد ملك اليمين

واثره وذلك في المنكوحة فلا يقبل نهو الدليل التحقيق فهذا المقام هو ما ذكره

صاحب الميزان وهو ان اللفظ اذا استعير لشيء يكون العامل هو اللفظ المستعار

لا انه صار عبارة عن اسم المستعار له كانه ذكره باسمه صريحا هذا قول اصحابنا

وعامة اهل الاصول وهذا لان مبنى الاستعارة على التشبيه بين الحقيقة

والمجاز في معنى لازم لها فالمقصود من استعارة الاسد للشجاع في قولنا هذا اسد

مثلا هو مدحه باثبات شجاعة الاسد له لا بمطلق الشجاعة المستفادة من

مجازه وهو هذا شجاع والا لا يكون مدحا فعلى هذا قولنا حرمتك مستعار

لازالة ملك المتعة لكن باثبات ازالة التي هي لازمة التحريم وهي الازالة عن ملكه

بالكلية ثم قوله ولهذا قلنا لامته طلقتك ونوى به التحريم لا يصح تنشار لقوله

ان استعارة الحكم للسبب لا يصح لان الاصل جاز ان يثبت به الفرع والفرع

لا يجوز ان يثبت به الاصل وهذا الكلام موضع الاختلاج وهو ان ذكر

الاصل والفرع يشير الى ان المعنى في عدم جواز الاستعارة هو ان في استعارة

الحكم للسبب اثبات الاصل تبعا للفرع وهو لا يصح وهذا مما لا يرى له معنى يعتد به

لا استعارة لا بد فيه الا ... من الاستتباع ولا اتباع شيء لا يرى ان استعارة

اسم الاسد للشجاع كانت صحيحة وان كانت شجاعته فائقة على شجاعة الاسد

بكثيرٍ والاقوى لايتبع ما دونه فيما كانت تسميته بالاسد الابطريق من طرق المجاز ويصرح في ميزان الاصول وان سهد به الافتقار من جانب الفرع واستلزام للاصل في وجوده فذلك الشائع العام لسلوك طريق المجاز في مذهب اهل اللغة وعلى هذا اى على ان استعارة السبب للحكم صحيحة لغة وشرعاً تقول ينعقد النكاح بلفظ التمليك والهبة والبيع لان الهبة بحقيقتها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة توجب ملك المتعة في الاماء فكانت الهبة سببا محضا لثبوت ملك المتعة فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ التمليك والبيع ولا ينعكس حتى لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح فان قلت ملك المتعة في النكاح غير ما ثبت في ملك اليمين فان الاول يتعلق به محلية الطلاق واليمين والظهار ونحوها والثاني لايقبل ذلك كله فلم يكن الفاظ التمليك سببا لهذا النوع من ملك المتعة قلت ملك المتعة عبارة عن ملك الاستمتاع والوطى وهو لايختلف في ملك النكاح وملك اليمين وتغاير الاحكام لتغايرهما حالا لا ذاتا لانه في باب النكاح ثبت مقصودا وفي ملك اليمين يثبت تبعا قال ثم في كل موضع يكون المحل متعينا للنوع من المجاز لايحتاج فيه الى النية كما اذا قال للحرة الاجنبية ملكني نفسك فقالت ملكتك ينعقد النكاح لان النية لتعين احد المحتملين ولا احتمال ههنا يريد انه ينعقد النكاح بلفظ الهبة

والتمليك بدون النية لانه تعذر اثبات الحقيقة وهو ملك الرقبة فصار مجازا عن ملك المتعة حذرا عن الالغاء هكذا قيل لكن ايراده بمضمونه لا يطابق بسياق كلامه ويخل بمقصوده محل الاباعد ولا جانب في الدال عليه الفهم السليم والذوق المستقيم على انه ذكر في بعض الفتاوى ويشترط فيه نية النكاح ولا يقال لما كان امكان الحقيقة شرط الصحة المجاز عندهما كما في مسئلة هذا ابني كيف يصار الى المجاز في صورة النكاح بلفظ الهبة مع ان الحقيقة هو تمليك الحرة بالبيع والهبة محال فاذا استحالت الحقيقة بطل المصير الى المجاز لانا نقول ذلك اى تمليك الحرة بالبيع والهبة ممكن في الجملة بان ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وصارت مملوكة ومثل ذلك الامكان في الحقيقة يكفي للمصير الى المجاز كما في مسئلة مس السماء واخواته بيانه انه اذا حلف ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليطيرن في الهواء فانه يجب الكفارة بهذه الايمان وان كانت الكفارة لا تجب الا خلفا عن البر وهو في هذه الايمان مستحيل عادة فكان ينبغي ان لا تجب الكفارة لاشتراط تصور الاصل لثبوت الخلف كما في الغموس فانه لا ينعقد سببا للكفارة لعدم تصور البر لكن البر في هذه الايمان من الممكنات كرامة للاولياء فانتقل العجز الحالي والعادي الى الكفارة **فصل** في الصريح والكناية الصريح لفظ يكون المراد به ظاهرا كقوله بعت واشتريت وامثاله

اى ظهورا بينا وكشفا تاما بحيث يفهم بمجرد اطلاق اللفظ حتى لو قام لفظه
مقام معناه وتعلق الحكم بعين الكلام حتى لو اراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق او انت حرة يقع الطلاق والعتق وان لم يكن
نية الطلاق والعتق لوجود صريح لفظهما ولهذا اى لزيادة الوضوح ولكنه
سمى صريحا لانه فعيل بمعنى فاعل من صرح اى خلص وانكشف فسمى القصر
صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية فان قيل يدخل فى تعريف الظاهر و
النص والمفسر والمحكم قلت لا يستبعد ان يصدق بعض اقسام هذا التقسيم مثلا فيما من
التقسيم الآخر كالخاص يكون حقيقة ويكون صريحا والفرق بينهما بالاعتبار
وذلك بين الصريح والظاهر ان ظهوره بالاستعمال وظهور
الظاهر بنفس الكلام وظهور النص بالسوق وحكمه اى حكم الصريح انه يوجب
ثبوت معناه باى طريق كان من اخبار او نعت او نداء ومن حكمه انه يستغنى
عن النية وعلى هذا قلنا اذا قال انت طالق او طلقتك او يا طالق يقع به الطلاق
نوى به الطلاق او لم ينو وكذلك لو قال لعبده انت حر او حررتك او يا حر
فيقع به العتاق نوى او لم ينو وانما تعرض لهذه الانواع وهى الاخبار والنداء و
النعت لان لفظ النداء اذا كان غير صريح لا يثبت به موجبه الا بالنية الا يرى انه
اذا قال لعبده يا ابنى لا يعتق الا فى رواية شاذة عن ابى حنيفة ولو قال يا حر يعتق
وان لم ينو وهذا لان النداء فى اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم

٩٣

لا لتحقق معنى الاسم ولفظ يا حر صريح فى العتق فيقوم لفظه مقام معناه ولا كذلك يا ابنى فلا يقوم لفظه مقام معناه ولقائل ان يقول ان هذا ينقض بمثل قوله لامرأته تو طلاقى باش فانه لا يطلق به الا بالنية كذا فى الذخيرة وعلى هذا اى على ان الصريح ظاهر المراد يثبت معناه باى طريق كان قلنا التيمم يفيد الطهارة لان قوله تعالى وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ بعد قوله فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ صريح فى حصول الطهارة به لان لفظ التطهير موضوع لازالة النجاسة واثبات الطهارة ومستعمل فيهما والمراد ليطهركم بهذا الصعيد او باستعماله فيفيد النص بصريحه ان يكون التيمم مطهرا على الاطلاق كالماء وهو حجة على الشافعى فى انه لم يجعله طهارة مطلقة وللشافعى فيه قولان احدهما انه طهارة ضرورية والاخر انه ليس بطهارة بل هو ساتر للحدث اى ما ذكرنا حجة على الشافعى فى انه لم يجعله طهارة مطلقة فقال فى قول انه طهارة ضرورية اى لا يحصل به الطهارة الا عند ضرورة اسقاط الفرض عن ذمته وقال فى قول انه ساتر للحدث لا رافع له ولهذا يعود حكم الحدث السابق اذا رأى الماء فصار كطهارة المستحاضة وهذا لان التراب ملوث فى طبعه لا مطهر وانما جعله الشارع استعماله طهارة او ستر الحدث عند ضرورة لكنا نقول انه طهارة مطلقة بصريح النص فكان خلافه خلاف النص

لا يعود فعلم ان الحدث الاول باق لكن ابيحت الصلوة مع الحدث للضرورة ١٢ محدث الاصول

الصريح بالرأي فان قلت كونه طهارة ثابت بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل
عليكم من حرج لان الحرج المنفي انما يلزمه على تقدير ان لا يرخص
في التيمم اذ معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ان لا يرخص في التيمم ولكن
يريد ليطهركم اذا اضطررتم اليه لفقدان الماء للصلوة فيقتضي ان
يكون التيمم طهارة ضرورية قلت ان النص يقتضي ان يكون المصير الى التيمم عند
العجز عن الماء فاذا استعمله يكون طهارة على الاطلاق عملا بصريح لفظ
التطهير فجعله ساترا للحدث او طهارة ضرورية حتى اقتصر طهوريته في
حق فرض واحد دون غيره يكون تركا للعمل بهذا النص وعلى هذا الاختلاف
يخرج المسائل على المذهبين من جوازه قبل الوقت واداء الفرضين
بتيمم واحد وامامة المتيمم للمتوضئين وجوازه بدون خوف تلف النفس
او العضو بالوضوء وجوازه للعيد والجنازة وجوازه بنية الطهارة
فمنها التيمم عنده لا يجوز قبل وقت الصلوة لان الضرورة الى اسقاط الفرض
انما يتحقق في وقت الصلوة فلا يجوز قبلها ومنها انه لا يصح اداء الفرضين
بتيمم واحد عنده لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة ترتفع بالفرض
الواحد لكن الداعية الى فرض الاخر هي الضرورة المتجددة فيجب لها تيمم اخر
ومنها امامة المتيمم للمتوضئين فانها لا يصح عنده لانه طهارة ضرورية
والوضوء طهارة اصلية فلا يصح بناء القوي على الضعيف كامامة المومي

للراكع والساجد ومنها لا يجوز للمريض الا اذا خاف تلف النفس او العضو بالوضوء عنده لعدم الضرورة في ما دون ذلك ومنها انه لا يجوز للعيد والجنازة لانهما يفضيان عنده مع عدم تكرارهما فلا يتحقق الضرورة ومنها انه لا يجوز بنية الطهارة بل يشترط نية التيمم للفرض لان الضرورة لا يتمشى الا للصلوة والاحكام في هذه المسائل عندنا على خلاف ما ذكر من انه طهارة مطلقة كالماء عندنا فيترتب هذه الاحكام كما يترتب على الماء الا ان محمدا خالف ابا حنيفة رح وابا يوسف رح في امامة المتيمم للمتوضئين وهو حجة عليه ايضا قال والكناية ما استتر معناه استتارا لا يظهر مراده للسامع الا بدلالة او قرينة زائدة مأخوذ من قولهم كنيت او كنوت قال قائلهم ـ وانی لاکنو عن قذور بغیرها ÷ واعرب احيانا بها فاصارح

والكلام ههنا في دخول المشكل والمجمل في حد الكناية كالكلام الذي سبق في دخول الظاهر والنص والمفسر في حد الصريح قال القاضي الامام ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتماله الحقيقة والمجاز قوله والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية يومي الى انه ليس بكناية حقيقة وانما جعل كناية لحكم الوجود معنى التردد فيه كما في الكناية وهو خلاف ما نقل عن القاضي وغيره فانه يقتضي ان يكون هذا المجاز كناية حقيقة قال وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية

95

او دلالة الحال اذ الكناية يحتمل وجوهاً فلا بد من دليل يزول به التردد ويترجح

به بعض الوجوه على بعض الاخر بخلاف الصريح فان المتكلم اذا لم ينو معنى بلفظ

الطلاق مثلا يثبت مراده ويقع الطلاق لان لفظه قائم مقام معناه فلا حاجة

الى النية فان قيل اشتراط النية او دلالة الحال لثبوت الحكم في حق المتكلم او في حق

السامع لا سبيل الى الاول لان المتكلم اذا حضرته النية يثبت المراد في حقه وان

لم تحضره النية لا يكفيه دلالة الحال ولا الى الثاني لان السامع انما يثبت المراد في

حقه بدلالة الحال او غيرها واما النية فامر مبطن لا وقوف للسامع عليه فلا يثبت

الحكم في حقه بنية المتكلم فثبت ان دلالة الحال لا تقوم مقام النية قلت لعل

المراد ثبوت الحكم في حق المتكلم بالنية وفي حق السامع بدلالة الحال او قرينة

غيرها او يراد انما يثبت حكمه اذا علم السامع ان المتكلم نوى من كلامه احد

معانيه بان قال نويت واردت به كذا او علم بدلالة من الدلائل كدلالة الحال او غيرها

على استعماله هذا اللفظ لذلك المعنى ككنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق فانه يقع

بها الطلاق بدلالة الحال وان قال المتكلم لا انوي به الطلاق وهذا المعنى

اي لان الكناية ما فيه استتار المراد سمى الفقهاء لفظ البينونة والتحريم ونحوهما

كنايات في باب الطلاق لمعنى التردد واستتار المراد فيه لانه يعمل عمل الطلاق

وانها ليست بكنايات حقيقة لكونها ظاهرة المراد في نفسها الا يرى انه اذا قيل

بانت سعاد وبان مني الشباب لم يستتر وكذلك حرام لمعنى المنع ظاهر

وانما كانت كناية في الطلاق لانه اذا قيل انت بائن او حرام حصل فيه
التردد والاستتار لان البينونة في حقها يحتمل ان يكون عن وصلة النكاح او عن الوصل
عن الخير او عن امثالها في الشرف والحسن والورع وكذا الحرمة يحتمل ان يكون حراما
على الزوج او على غيره من الرجال وان يكون ممنوعة عن الفعل او عن الخير او عن الطلاق او
عن الخروج والبروز فاذا ثبت الاحتمال فيهما من وجوه استتر المراد من قوله انت بائن او
حرام فلذا سمي كناية ههنا اي في باب الطلاق وقوله لانه يعمل عمل الطلاق اشارة الى الجواب
مقدر وهو ان يقال لو كانت هذه الالفاظ كناية عن الطلاق لكانت عاملة عمل الطلاق في
الطلاق الرجعي كما قال الشافعي وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود والواقع بها عندنا
البائن فاشكل الامر وهو جعلها كناية عن الطلاق وتقدير الجواب ان هذه الالفاظ
حقائق من البينونة والحرمة فتعمل بموجباتها ولا ضرورة الى جعلها بمعنى الطلاق لانها
تصرفات صادرة من اهلها مضافة الى محلها فيعمل بموجباتها وهي البينونة وانما يقع الرجعي اذا جعل
بمعناه ولا ضرورة داعية اليه وانما سميت كنايات لاحتمالها وهي كسائر الالفاظ المشتركة فاستتر
مرادها كاستتارها في الكنايات الا انها تكني بها عن صريح الطلاق ويتفرع منه اي
ويتفرع مما ذكرنا ان موجب هذه الالفاظ قطع النكاح حكم الكنايات في حق
عدم ولاية الرجعة اي يثبت لحق المراجعة ام لا خلافا قوله اعتدي واستبرئي
رحمك وانت واحدة فانها يقع بها الرجعي لانها لا موجب لها من البينونة والحرمة وانما يقع بها الطلاق
اقتضاء لما تقرر في محله قال ولوجود معنى التردد واستتار المراد في الكنايات

لا يقام بها العقوبات حتى لو اقر على نفسه في باب الزنا والسرقة لا يقام عليه الحد

ما لم يذكر اللفظ الصريح ولهذا المعنى لا يقام الحد على الاخرس بالاشارة ولو قذف

رجل رجلا بالزنا فقال الآخر صدقت لا يجب عليه الحد لاحتمال التصديق له في غيره

من احتمال الوجوه لا يقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف لانها تندرئ

بالشبهات وفي الكنايات قصور وشبهة في ثبوت موجبه للاستتار المذكور

حتى لو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت

بها وكذا لو قال لامرأة جامعتك جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها

لا يجب عليه حد القذف لعدم التصريح وكذا لو اقر على نفسه بلفظ الاخذ في

السرقة ولهذا قلنا لو قذف رجل امرأة فقال له آخر صدقت لم يحد

هذا الثالث عند علمائنا الثلاثة لان تصديق القاذف قذف كناية لكن التصديق

لما احتمل وجوها مختلفة من انك صدقت قبل هذا او كذبت الآن او صدقت في غيره

فلم يكن تصريحا في القذف فلم يجب الحد فان قيل اشكل هذا بما لو قذف رجل

بالزنا فقال هو كما قلت فان القائل يحد مع انه ليس بتصريح بالنسبة الى الزنا

قيل ان كاف التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قوله عليه السلام

انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

انه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت بها فهذا الكاف يوجب

العموم لانحصار في محل يحتمله فكان نسبة الى الزنا قطعا كما هو موجب لفظ

99

عندنا **فصل** في المتقابلات أي المتضادات نعني بها الظاهر

والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل والتضاد عبارة عن عدم اجتماع بين الشيئين في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة كالظهور والخفاء فان قيل ما لهذا القسم خص ببيان ما يقابله من الاضداد والتقابل واقع في غيره ايضا كالخاص يقابل العام والمشترك يقابل المأول والحقيقة تقابل المجاز والصريح يقابل الكناية قلت لا تخصيص فان كل قسم كالخاص ذكر مع ما يقابله وكذلك سائرها واما تخصيص هذا الوجه بتسمية المتقابلات فلا يرد لانه لا مشاحة في التسمية بعد ان يتحقق معنى التقابل بتمامه في الباب انه خصص هذا النوع من الاقسام بذكر اسم المتقابلات وذلك لان اقسام الظهور عدة اقسام انتظمت في سلك قابلت اقساما اخرى انتظمت في سلك الخفاء فكثرة التقابل في هذا النوع لكثرة الاقسام بخلاف غيره من الانواع فلم يكن منظورا اليه واما ذكر المقابل للتبع فالغرض تبيين كل منهما بكماله فان معرفة الشيء يتأكد بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء قال

فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل

فقوله من غير تأمل وقع بيانا لنفس السماع واحترز به عن الخفي والمشكل

ومثالهما فان مراده انما يظهر بالتامل لا بنفس السماع والنص ما سيق الكلام

لاجله اي ما يكون مقصودا بذكر الكلام ويتضح الفرق بينهما في قولنا رايت

فلانا حين جاء في القوم فانه ظاهر في مجيء القوم لكونه غير مقصود بسوق هذا

الكلام وانما المقصود من ذكره رؤية فلان ولو قيل جاء في القوم حين رايت

فلانا كان نصا في مجيء القوم وظاهرا في رؤيته فان قلت تعريف الظاهر صادق

على النص لان كل نص ظاهر مراده بنفس السماع لكن انضم معه السوق قلت كل قسم

منها فوق الاخر فالظاهر اعم من الكل والنص اعم من الباقين فلا ضير في صدق

اعمها على الاخص قال مثاله اي مثال المذكور وهو كل من الظاهر والنص قوله تعالى

واحل الله البيع وحرم الربوا فالاية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربوا

ردا لما ادعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا انما البيع مثل الربوا

وقد علم حل البيع وحرمة الربوا بنفس السماع فصار ذلك نصا في التفرقة

ظاهرا في حل البيع وحرمة الربوا بيانه ان الكفار يستحلون الربوا وهو فضل

خال عن العوض في مبادلة كيل او موزون بجنسه ويسوون بين البيع والربوا في الحل فانزل

الله تعالى هذه الاية ردا لما كانوا عليه من التسوية واحلال الربوا فكان سوق الكلام

لاجل التفرقة فان قيل لما كان دعواهم قصد احلال الربوا والتسوية بين الربوا والبيع كانت

الاية مسوقة لتحريم الربوا واثبات التفرقة بينهما فاين يستقيم جعل الاية ظاهرة في حرمة

الربوا قلت قد ثبت حرمة الربوا بصدر الاية وهو قوله الذين يأكلون الربوا

لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس فبقي

الشفعة مقصودة بهذه الآية وكذلك قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم

من النساء اي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي

في اية التحريم كذا في التفسير مثنى وثلاث ورباع سيق الكلام

لبيان العدد وقد علم الاطلاق والاجازة به بنفس السماع فصار

ذلك ظاهرا في حق الاطلاق نصا في بيان العدد اي اثنين اثنين وثلثة ثلثة

او اربعة اربعة وانما ذكر العدد مكررا ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد الذي

اطلق له

كما تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين وثلثة ثلثة ولو لا ذلك
لم يكن له معنى لان الخطاب للجماعة فصار المعنى لينكح كل واحد منكم
اثنين وثلثة واربعة ولا معنى لذلك فانه ظاهر في الاطلاق اي في الحل
ما يستطيبه المرء من النساء لان الاباحة عرفت بنصوص اخر على انه سيق الآية
وهو قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتمى فانكحوا ما طاب لكم الآية
دال على سبق شرعية النكاح فيما بينهم فقد كان رجل يجد اليتيمة ذات مال و
جمال فتزوجها فربما يجتمع عنده منهن عدد لا يقدر على القيام بحقوقهن
او يكون وليها فيتزوجها ضنا بها عن غيره فربما اجتمعت عنده عشر منهن
فيخاف لضعفهن وفقد من يغضب لهن ان يظلم حقوقهن فقيل لهم وان
خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى الخ فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم
فعلم ان الاباحة ليست مقصودة بهذه الآية انما قصد بها بيان العدد
اذ هو ما يقصد بالكلام كيف وقد كرر بيان العدد بقوله تعالى فان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه دلالة ظاهرة على انه
هو المقصود من الكلام فكذلك قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اي
لا تبعة عليكم من امر ديني ودنياوي كايجاب مهر او غيره كالنفقة ما لم تمسوهن
اي لم تجامعوهن او تفرضوا لهن فريضة اي الا ان تفرضوا لهن فريضة او حتى
تفرضوا لهن كما في قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي الا ان يتوب

١٠٢

او حتى وفرض الفريضة تسمية المهر ومتعوهن بالمتعة درع وخمار وملحفة
ومعناه ان المنكوحة اذا لم يسم لها المهر ولم يجامعها لا شيء على الزوج لو طلقها
فانه نص في بيان حكم من لم يسم لها ولم تمس فانه لا شيء عليه من مهر
مثل او نصفه وانما المتعة وظاهر في استبداد الزوج بالطلاق اي في انفراده
ان يطلقها لانه يعرف بمجرد سماع اللفظ من غير تامل لكنه غير مقصود لانه حكم معلوم
للرجال في نسائهم في الشرع بنصوص ودلائل اخر فكان المقصود هو بيان حكمها من نفي
مهر وايجاب متعة ثم في هذه الاية اشارة الى ان النكاح يصح بدون ذكر المهر لانه
لما جعلهن محلا للتطليق وهو يعتمد سبق النكاح دل على انهن منكوحات نكاحا
صحيحا والفرق بين الظاهر والاشارة مع انهما اشتركا في كونهما منطوقين و
١٠٣ مسوقين ان الاشارة فيها غموض وخفاء من وجه كصحة النكاح المذكور وان الظاهر
ظاهر مراده من اللفظ من كل وجه قال وكذلك قوله عم من ملك ذا رحم
محرم منه عتق عليه نص في استحقاق العتق للقريب اشترى قريبه لانه
سيق الكلام لاجله لا غير وهذا الكلام غيره يفصله وظاهر في ثبوت الملك للقريب
لانه يفهم من قوله من ملك بمجرد السماع قال وحكم الظاهر والنص وجوب العمل
به لا محالة اي بكل واحد منهما يوجبان العلم والعمل قطعا مع احتمال الارادة الغير
وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة وانما ذكر هذا مع انهما يوجبان العلم والعمل
قطعا ويقينا على ما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره من مشايخنا لان المسألة فيه

١٢

مذهبين قال صاحب الميزان حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا
لا قطعا ووجوب الاعتقاد بحقية ما اراد الله تعالى في ذلك وهذا مذهب مشايخ
ديارنا منهم الشيخ ابو منصور وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وقال مشايخ
العراق من اصحابنا منهم الكرخي والجصاص والقاضي ابو زيد ومن تابعهم وعامة
المعتزلة بان الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة يوجب العلم والعمل قطعا وهذا
بناء على ما ذكرنا ان كل حقيقة يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص فمن اعتبر
هذا الاحتمال لا يثبت بهما القطع ومن لم يعتبر لبعده وعدم نشوه عن
دليل يثبت بهما القطع على ما سبق اليه الاشارة مرة فالظاهر ان المصـ
اختار قول اهل السمرقند واما قوله وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة
فيترتب على المذهبين على ما اشرنا اليه قال وعلى هذا قلنا فيما اذا

اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقا ويكون الولاء له اي بناء
على ما ذكرنا ان حكم الظاهر وجوب العمل بما ظهر قلنا ان الملك الثابت في الفرع
بظاهر قوله من ملك يجب العمل به فاذا دخل المشترى في ملكه كان المالك
معتقا له اذا عتق لان الملك لا يزول الا بالاعتاق فاذا كان هو معتقا
كان الولاء ثابتا له ضرورة ثبوت الملك له واعلم ان تخصيص هذا الحكم
تفريع ثبوته على حكم الظاهر من بين سائر النظائر لا بد له من معنى ولعل
ذلك ان ثبوت الولاء من لوازم ثبوت الملك ولذا اكد ثبوت الملك

١٠٥

بان الظاهر واجب العمل به ليكون الملك الثابت به لازما جدا يتفرع عليه
ما هو من لوازمه لان ثبوت الفرع يعتمد تأكد ثبوت الاصل والتفصيل في ذلك
ان اصحابنا اختلفوا في ان سبب الولاء هو ثبوت العتق على ملك المالك
ام الاعتاق فاكثرهم على الثاني وغيرهم على ان سببه هو العتق على ملكه وهو
الصحيح بدليل ان من ورث قريبه عتق على ملكه ويكون الولاء له وان لم يوجد
منه الاعتاق غير العتق على ملكه ولهذا يضاف الولاء اليه يقال ولاء العتاقة ولا
يقال ولاء الاعتاق والاضافة دليل السببية ثم اثبات الولاء على هذا المذهب
واضح ظاهر وعبارة المصنف تشير الى المذهب الاخر وهو مشكل جدا اذ قوله يكون
هو معتقا في صدد المنع اذ لم يتحقق والتملك على الاعتاق غير صحيح قال وانما يظهر

التفاوت بينهما اي بين الظاهر والنص عند المقابلة اي المعارضة وهي ان ينفي
احدهما ما يثبت الاخر فيترجح النص على الظاهر لان النص اقوى لانه المقصود بسوق
الكلام لاجله بخلاف الظاهر لانه غير مقصود ولهذا لو قال لها طلقي نفسك

وقالت ابنت نفسي يقع الطلاق الرجعي لان هذا نص في الطلاق ظاهر

في البينونة فيترجح العمل بالنص اي لاجل ان التفاوت بينهما واقع ولم يتساويا
عند المقابلة قلنا لو قال الرجل لامرأته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي
يقع الطلاق رجعيا لانه نص في وقوع الطلاق وهو الرجعي لان سوق قولها
ابنت لاتيان ما فوض اليها والمفوض هو صريح الطلاق فكان نصا فيما ذكرنا

ظاهر اي في وقوع البائن نظرا الى ظاهر اللفظ فيترجح النص عليه ولقائل ان يقول

ان النص لابد ان يكون منطوقا كالظاهر لكنه زائد على الظاهر وضوحا بانضمام السوق

اليه الا ترى الى تعريف المشائخ ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى في المتكلم ولزوم ما

ينبئ عن استوائهما في الظهور من اللفظ كيف اي كيف لا يكون النص منطوقا ولو

لم يكن منطوقا لما يقضي على المنطوق وهو قاض عليه وصريح الطلاق ليس

بمنطوق بقولها ابنت بل المنطوق به هو البائن في قولها ابنت نفسي و

المنطوق اقوى من غيره اي غير المنطوق هب اي سلمنا انه يراد بالابانة الطلاق

بدلالة وقوعه جوابا لقوله طلقي نفسك لكن الرجعة متعلقة بصريح لفظ الطلاق

ولفظ غير مذكور قوله وكذلك قوله لاهل عرينة اشربوا من ابوالها والبانها

نص في بيان سبب الشفاء وظاهر في اباحة شرب البول عرينة اسم وادٍ و ان

اهله اتوا المدينة فلم يوافقهم المدينة ومرضوا واصفرت الوانهم وانتفخت

بطونهم فشكوا ذلك الى النبي ع فامرهم الرسول ع ان يخرجوا الى ابل الصدقة

و يشربوا من ابوالها والبانها فخرجوا وشربوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا

الرعاة وساقوا الابل فبعث الرسول ع في اثرهم قوما فاخذوا وقطعوا ايديهم

وارجلهم وتركوا في شدة الحر حتى ماتوا فان الحديث نص في بيان سبب الشفاء

وظاهر في اجازة شرب البول وهو مذهب ابي يوسف انه يحل التداوي فقط

كما هو موجب النص ومذهب محمد انه يحل على الاطلاق لانه لو لم يكن مباحا

١٠٦

لما ابيح لقوله ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وقوله استنزهوا

عن البول فان عامة عذاب القبر منه نص في وجوب الاحتراز عنه على

الاطلاق وهو مذهب ابي حنيفة رح فيترجح النص على الظاهر فلا يحل شرب البول

اصلا وكذلك قوله ما سقته السماء ففيه العشر نص في لزوم العشر

وقوله ليس في الخضروات صدقة مأول في نفي العشر لان الصدقة يحتمل وجوها

فيترجح النص على المأول اعلم انهم اختلفوا في زكوة الزروع والثمار فقال ابو حنيفة

كل ما ينبت عادة ويقصد به استغلال الاراضي سواء كان مما يبقى سنة كالحنطة

والشعير والتمر والزبيب او لا يبقى كالبقول قليلا كان او كثيرا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي

لا عشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق لهم في اشتراط البقاء قوله عليه السلام ليس في

الخضروات صدقة فانه مطلق يحتمل الزكوة والعشر فالزكوة غير منتفية بهذا

النص لانها تجب اذا بلغت قيمتها نصابا فتعين العشر ولنا قوله عليه السلام

ما سقته السماء ففيه العشر فانه نص في وجوب العشر في كل خارج باقيا كان

او غير باق وما رووه محتمل للعشر والزكوة وغيرهما كالتطوع وانما اريد به

العشر بطريق التاويل كما ذكر المصنف والمأول غير قطعي لما تقرر في محله

والنص قطعي فيترجح النص عليه فان قيل لفظ الصدقة نكرة في سياق النفي

فيعم كل صدقة وجوبا لا احتمالا كسائر الفاظ العموم واذا لم يكن محتملا كان

مثلا للاول معارضا له فاين يترجح الاول عليه قلت الصدقة مشتركة لا مطلقة

107

١٠٨

العام لاختلاف انواعها بحقائقها والمشترك مما لا يعم وان كان في موضع النفي لما سبق فان قلت ليس من قبيل تعارض النص والظاهر الاصطلاحي اذ العام نص في تناول كل فرد فكانا نصين قلت لا نسلم ان مثل هذا العام يتناول كل فرد نصا اذ ليس في صيغته ما يدل على الشمول وانما يوجب العموم بدليل وذلك الدليل ليس بقطعي لما تقرر في محله فكان ظاهرا في تناول فرد فرد اذ لم يوجد السوق بالنص على كل فرد فكان بمنزلة الظاهر في عدم القصد اليه واما المفسر فهو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص وهذا مطلقا يتناول للبيان القاطع كبيان الصلوة والزكوة وغير القاطع كبيان الربوا بالحديث ولهذا قال بعض الصحابة خرج النبي عم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فبقوله بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص خرج عنه القسم الثاني فانه ليس بمفسر لانه لم يلحقه بيان قاطع ولهذا وقع الاختلاف فيه بين العلماء كما تقرر في الفروع ومعنى احتمال التاويل ان يكون الكلام محتملا للوجوه بالاجمال والاشتراك فيفسر باحد الوجوه او يكون محتمل المجاز فاكد بما يدفع احتمال المجاز كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فاذا تعين المراد في الوجهين وانقطع احتمال غيره صار مفسرا ومعنى احتمال التخصيص ان يكون النص عاما محتملا للتخصيص فانسد باب التخصيص فصار مفسرا ومثل هذا ايضا بيان لانه كان فيه خفاء على قدر الاحتمال الذي كان فيه من احتمال التجوز

والتخصيص ومثاله فى قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فاسم

الملئكة ظاهر فى العموم يعنى يعم جميع افراد الملئكة على ما هو مقتضى

صيغة الجمع ظاهرا وان كان لا يتناولها قطعا ويقينا الا ان احتمال التخصيص باخراج

بعض الافراد قائم فانسد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة كل للاحاطة

والشمول فيتأكد به عموم الجمع فانقطع احتمال التخصيص به ثم بقى احتمال

التفرقة فى السجود فانسد باب التاويل اى تاويل التفرقة بقوله اجمعون

لان كلمة اجمعون توجب الاجتماع فانقلبت قولها فانسد باب التاويل اى

تاويل التفرقة بقوله اجمعون ليستقيم انه لو كان لفظ اجمعون يفيد معنى

وراء معنى كل من معنى الاجتماع والاقتران الذى هو ضد الافتراق ولكن ليس

بل يفيد الشمول والاحاطة قال ابو البقاء فاذا اجتمعت بين لفظى كل واجمعون

كما فى الاية لا يفيد الا زيادة التوكيد فقط وقال فى الصحاح قولك جاؤنى

جميعا اى جاؤنى كلهم قلت قال الزجاج فى اجمعين بعد كل دلالة على ان السجود

من الملئكة كان فى حالة واحدة فيستقيم على مذهبه وان لم يقل به غيره

من النحويين ونقل عن المبرد ايضا هذا المعنى وهذا يشكل ايضا من وجه اخر وهو

ان نفى صفة التفرقة تقييد للمطلق من العام لا تاكيد العموم وتفسيره لدفع

التخصيص فعلى هذا لا يساعد ما قصده الشائع من اثبات كونه مفسرا بقوله اجمعون

لان التفسير انما يحصل بزيادة وكادة به وهى انما يكون اذا افاد اجمعون

ما افادة كل من الشمول والاحاطة لانه اذا اريد به صفة الاجتماع تبقى افادة
العموم مقتصرة على كلهم وبه لا تحصل زيادة الانكشاف والظهور كما
صرح الشارح بانه صار مفسرا بقوله اجمعون في غير موضع على ان التعرض
لنفي صفة التفرقة تعرض لتعيين ما لم يعينه كيف وان العموم مطلق
عن قيد الاجتماع والافتراق فانصرافه الى حالة الاجتماع تقييد صفة الاطلاق
الا تاويل ببعض محتملاته البعيدة فالوصف بنفي التفرقة من قبيل التقييد
المطلق لا تاكيد العموم يدفع الاحتمال فلا يكون تفسيرا فان قيل ان هذه
الاية اخبار والاخبار لا يحتمل النسخ فكانت محكمة فاين تصلح مثالا للمفسر
لان المفسر ما يحتمل النسخ قلت هذا لا يرد على عبارة الكتاب اذ المفسر
ما ظهر مراده بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص وعدم احتمال النسخ
لا ينافي هذا المعنى او يقال ان مفهوم الاية وهو سجود الملائكة في الجملة
يحتمل النسخ وان امتنع عنه بعارض الاخبار بما مضى وانقضى فانه عارض
على اصل المفهوم بخلاف قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فان علم الله تعالى
لا يقبل النسخ والتبديل وايضا ان هذه الاية ليس في نظمها ما يرفع احتمال
النسخ من لحوق تابيد او توقيت نصا او دلالة كما عرف في المحكم انه ما احكم
قوة بلحوق ما ينافي النسخ وهو التوقيت والتابيد قال وفي بعض الشرعيات
اذا قال تزوجت فلانة شهرا بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح الا ان

احتمال المتعة قائم فقوله شهرا فسر المراد به فقلنا ان هذا متعة وليس
بنكاح فيسترجح المفسر فلو قال لفلان علي الف من ثمن هذا العبد او من
ثمن هذا المتاع فقوله علي الف نص في لزوم الالف الا ان احتمال التفسير
باق فقوله من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع بين المراد به فيترجح المفسر
على النص حتى لا يلزم المال الا عند قبض العبد او المتاع وقوله لفلان علي
الف درهم ظاهر في الاقرار نص في لزوم نقد البلد فاذا قال من نقد بلد كذا
يترجح المفسر على النص فلا يلزم نقد البلد بل ما عين وعلى هذا نظائره اي
المسائل التي يعمل فيها بموجب هذا الاصل منها اذا قال تزوجت فلانة شهرا
بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح لانه يفهم بصيغة الكلام بمجرد سماع
الكلام وفي بعض النسخ فقوله تزوجت نص في النكاح وهذا يوافق
عبارة غيره من المشائخ مع انه مطابق للمقصود من ايراد هذا المثال الا ان
احتمال نكاح المتعة قائم لانه وان كان نصا للنكاح لكنه يحتمل التاويل
والتخصيص بطريق المجاز على ما مر فقوله شهرا فسر المراد به على انه متعة
وليس بنكاح وقال زفر رح انه نكاح والتوقيت شرط فاسد فكان الشرط
باطلا والنكاح صحيحا لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسدة كما لو قال
تزوجتك على ان اطلقك بعد الشهر فانه يصح النكاح ويبطل الشرط قلنا
انه اجتمعت في هذه العقد شيئان لفظ التزوج ولفظ التوقيت والتزوج

بالايمان سبقونا الذين ولاخواننا اغفرلنا ربنا

وان كان حقيقة في النكاح لكنه يحتمل ارادة الغير مجازا والتوقيت لا يحتمل غير المتعة اصلا فكان مفسرا في هذا المعنى والتزويج نص في النكاح فيحمل على المفسر لا زديا د قوته ثم المتعة في الاصل ان يقول لامرأة خذي هذه العشرة لاتمتع بك ايامًا والمذكور فيه لفظ التزوج وهو وان كان نكاحا موقتا لكنه في معنى متعة لوجود التوقيت فجعلوه متعة وايضا يؤيده ما روى عن عمر رضـ انه قال لا أُوتى برجل تزوج امرأة الى اجل الا رجمته فقهم بان النكاح الموقت متعة ومنها اى بعض من الشرعيات ما لو قال لفلان على الف نص في لزوم الالف لان كلمة على للالزام والايجاب الا ان احتمال التفسير باق لان الدين يحتمل ان يكون من ثمن العبد او من ثمن المتاع او من وجه غيره من اسباب الدين فبقوله من ثمن العبد تعين احد المحتملات فصار مفسرا فترجح المفسر على النص حتى لا يلزم المال الا عند قبض العبد او المتاع لان الثمن لا يلزم الا عند قبض المبيع وانما ذكر العبد والمتاع معرفين ليكونا معينين ويتوقف لزوم الالف على القبض لانه اذا قال على الف من ثمن عبد او متاع ولم يعين لا يتوقف لزوم الالف على القبض لان ادعاء عدم القبض بعد قوله على الف رجوع من لزوم الالف لان المبيع اذا لم يكن معينا كان في حكم المستهلك لان كل مبيع يحضره البائع يقول المشتري المبيع غير هذا ولم ذلك والثمن لا يجب تسليمه الا بعد

احضار المعقود عليه فكان ادعاؤه عدم قبض المبيع انكارا من لزوم المال بعد
الاقرار به فلا يصح ولتشعب في الفروع وتفاصيلها على اختلاف فيه وليس هذا محل ذلك
وقول الرجل من ثمن العبد ينبغي ان يكون متصلا بقوله على الف لانه اذا كان
مفصولا ففيه كلام يأتي انشاء الله تعالى ولقائل ان يقول ان مسئلة النكاح و
مسئلة الاقرار من قبيل بيان التغيير لان موجب قوله تزوجتك النكاح
مع احتمال ان يكون متعة والتوقيت تغيره الى القطع وكذلك موجب قوله
على الف لزوم الالف في الحال وقوله من ثمن العبد تغيير لزومها حالا الى توقف
على القبض وبيان التغيير يغاير بيان التفسير على ما تقرر في فصل وجوه البيان
فكيف يجعلان من المفسر ويمكن ان يجاب ان المفسر اعم من بيان التغيير في الاصطلاح الا يرى
ان الاصوليين جعلوا آية سجدة الملائكة مفسرا وبيان التقرير مع ان
بيان التقرير يغاير بيان التفسير على ما صرح به في فصل وجوه البيان فلا يبعد ان
يجعل المفسر اعم من بيان التغيير ايضا فان قلت كيف يستقيم قوله فترجح المفسر
على النص والترجيح يعتمد سبق التعارض ولا تعارض ههنا لانه في الاصطلاح
تقابل الحجتين على السواء وهو انما يكون اذا كانا نصين او كلامين مستقلين
وههنا الكلام واحد ليس الا غايته انه لو لم يلحقه البيان لكان نصا لكنه لما لحقه
صار مفسرا قلنا لا تعارض ههنا اذ لا نص ههنا غير المفسر لا يقال قد وقع التعارض
بين اول الكلام وآخره فانه وان لم يكن تعارضا في الاصطلاح لكنه في معناه للتدافع

١١٣

بينهما على ما ذكر انه اول لم يوجب الالف مطلقا واخره ينفي اطلاقه بل يوجب
بقبض العبد لانا نقول ان صدر الكلام لا يعمل قبل التكلم باخره فاذا لا يعارض
الالف على الاطلاق على ان المفسر هو اول الكلام لا اخره ولا نص فيه اذا فالجواب ان في كل
موضع يترك اول الكلام اي ظاهره او اطلاقه بسبب اخره انما يترك بعد التدافع
من طرفيه لان الاول متعين لان يترك باخره الا يرى انه قد يترك اخره باوله اذا كان
اقوى منه وهو معنى ما يقولون قد يترك حقيقة الكلام لاتساق الكلام وتلك كما
قلنا في قوله من ثمن العبد اقوى من قوله علي الف لانه لا يحتمل وجها اخر غير عوض العبد فكان
كالمفسر في القوة فلذا جعل الاول موقوفا عليه وهذا تعارض في الاصطلاح لوجود التقابل
ومنها اذا قال لفلان علي الف درهم فانه ظاهر في الاقرار نص في لزوم نقد البلد فيما يكن
النقود مختلفة في البلد بل على السواء لان مطلق الثمن يقع على نقد البلد عرفا وعادة
الا انه مع ذلك يحتمل ارادة غيره فاذا عين نقد بلد اخر صار مفسرا به فهذا ايضا
من قبيل بيان التفسير وفي هذه النظائر كلام تتبع في شرح اصول البزدوي والله اعلم
قال واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلا اي ترك موجبه
بالتبديل والنسخ كما لا يجوز بالتاويل والتخصيص وهو مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا
ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو ماخوذ
من احكام البناء يقال بناء محكم اي متقن لا وهاء فيه ولا خلل فيه ومثاله في الكتاب
ان الله بكل شيء عليم وان الله لا يظلم الناس شيئا فان علم الله تعالى مما لا يحتمل

التبديل والزوال وكذا تنزهه عن الظلم مما لا يحتمل التبديل والنسخ فان قيل يحتمل ان يراد به نفي ارادة الظلم مجازا لما بين الداعي والفعل من الملابسة كما في قوله تعالى وَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ اي اردت قراءة قلت فذلك اقوى واحكم لنفي الظلم عن الله تعالى لما تقرر ان نفي الشيء بنفي لازمه آكد وابلغ من نفيه بنفسه ومثاله في الحكميات ما مر من المثال وهو قوله

لفلان علي الف من ثمن هذا العبد فان قوله علي الف يحتمل الاسباب المختلفة

فاذا قال من كذا صار محكما في لزوم الالف بدلا عن العبد وعلى هذا نظائره ولقائل ان يقول قد تقرر ان هذا مفسر والمحكم ما ازداد قوة على المفسر والمزيد غير مزيد عليه فكيف كان هذا محكما على ان هذا قوله من هذا العبد محتمل للرجوع والاسقاط بان التزمه بغير عوض من ثمن العبد واقام القرينة له على لزوم الالف مطلقا ويعجز المقر عن اثبات الجهة اللهم الا ان يقال ان الحكميات مما لا يوجد فيها الفصل بين المفسر والمحكم فلذا جعلهما مثالا واحدا وحكم المفسر والمحكم لزوم العمل بهما اي يوجب كل واحد منهما لا محالة اي قطعا ويقينا وانما جمع بينهما في الحكم كما جمع بين الظاهر والنص لاستوائهما في لزوم العمل والاعتقاد وانقطاعهما عن الاحتمالات كما استوى الاولان في احتمالهما التاويل والتخصيص واما احتمال المفسر للنسخ فلا يورث وهنا في العمل ولا في الاعتقاد لان موجبه ثابت قطعا بخلاف احتمال التاويل على ما قررنا من قبل فان قلت

115

سكوته عن لزوم العلم يشير الى انهما لا يوجبان الاعتقاد ولا خلاف لاحد انهما
يوجبان العلم فوق كل الاول قلت يمكن ان يراد به ما هو الاعم من عمل القلب وعمل
البدن اذ عمل القلب هو الاعتقاد قال وهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها
في الخفاء هذه الاربعة في الظهور تلك فضد الظاهر الخفي لان خفاءه
وهو بعارض غير الصيغة على ادنى مراتب الخفاء كما ان ظهور الظاهر ادنى
وضد النص المشكل لما ان خفاءه فوق الخفي لانه دخل في اشكاله وامثاله بعدما
خفي في نفسه كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس كما ان وضوح النص
بانضمام قصد المتكلم بعدما كان ظاهرا من اللفظ وضد المفسر المجمل البالغ خفاؤه
الى درجة لا ينكشف الا بالاستفسار والطلب ثم بيان من جهة المتكلم كما ان انكشاف مراد المفسر
ببيان من المتكلم على درجة لا يحتمل التاويل والتخصيص وضد المحكم المتشابه لانه
بلغ في الخفاء بحيث لا يرجى لحوق الظهور اصلا كما ان مراد المحكم بحيث لا يحتمل
التبديل والزوال قال فالخفي ما خفي المراد منه بعارض لا من حيث الصيغة
وهذا احتراز عن الكناية فانهما ايضا خفية المراد لكنه في نفسها والخفي
لا خفاء في نفسه لفظه مثاله في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فانه ظاهر في حق السارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما وان وجدا على
صفة السارق وهو اخذ المال على سبيل الخفية لكنهما اختصا باسم
آخر يعرفان به واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني لان الاصل ان يكون 116

لكل اسم مسمى على حدة فلهذا التعارض بعدنا عن اسم السرقة وخفيت

الاية في حقهما وهذا معنى خفاء الخفي بعارض من غير الصيغة فاذا خفيت

نظرنا ان اختصاص كل منهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة

او الزيادة فيه ليلحق موضع الزيادة بالمنصوص ويترك موضع النقصان

فتاملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار لزيادة فيه فقلنا انه يدخل في اية

السرقة والنباش لنقصان فيه اي في فعل السرقة فقلنا انه غير داخل فيها

خلافا لابي يوسف فانه يفتي بقطع النباش وبيانه ان السرقة اخذ المال

على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه

بعارض النوم او غيره والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير

حافظ ولا قاصد له فكان ناقصا عن السرقة واما الطرار فقطع الشيء عن اليقظان

بضرب غفلة اعترته وهذه المسارقة في غاية الكمال وغاية الحد في

مثله في نهاية الصحة والسداد وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني الاية

ظاهر في حق تناول كل زان اذ لم يعرف باسم اخر خفي في حق تناول اللوطي

لان اللواطة وان كانت وطيا في غير الملك كالزنا الا انها لما اختصت باسم

اخر لم يعرف الا به بعدت عن اسم الزنا وخفيت الاية في حقها فلذا قال الامام

لا يجب الحد في اللواطة لان الزنا قضاء الشهوة بالوطي في القبل في غير الملك

والشبهة فلا يكون متناولا لها وليست ايضا في معناه لنقصان في فعلها

117

لان الزنا انما يوجد بشهوة من الطرفين فكان غالب الوجود واللواطة توجد
بشهوة من الفاعل واما المفعول فلا رغبة له فيها فتكون قاصرة الوجود
القصور في دواعيها والحدود شرعت زواجر والزاجر انما يحتاج اليه
فيما يغلب وجوده لا فيما يقل وجوده فلا يستقيم الحاقها به خصوصا في
الحدود وقال ابو يوسف ومحمد اختصاصها باسم اخر لزيادة في فعلها لان
الزنا قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى موجود
في اللواطة مع زيادة لان ذلك المحل محرم مع زيادة ضيق فيه فلذلك فكانت
حرمتها اكد من حرمة الزنا شرعا وعقلا لان حرمة ذلك المحل لا تقبل الانكشاف
بحال فيثبت الحكم فيها بطريق الاولى ومثال الخفي ما لو حلف لا
يأكل فاكهة كان ذلك ظاهرا فيما يتفكه به اي يتنعم به من الفواكه تبعا للطعام
خفيا في حق العنب والرمان حتى لا يحنث باكلهما عند ابي حنيفة لان الفاكهة اسم للتوابع
لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون
بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء ولان ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى
تنعما عرفا لان كل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم والعنب
قد يصلح الغذاء لانه يقع به القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادام
وهما من جملة التوابل فكانا قاصرين في معنى التفكه فيهما واذا اخفيت الفاكهة في حقهما
لقصور معنى التفكه فيه فلا يدخلان في الحلف وقالا اخفيت في حقهما لزيادة
التنعم بهما على غيرهما من الفواكه لانهما من اعز كلها فيدخلان تحت الحلف
وحكمه اي الخفي وجوب الطلب حتى يزول الخفاء فيمكن العمل به لان العمل انما
امكن من النصوص وما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه وطريق الطلب
ظهر لا له فزيد في نعا اثر واما المشكل فهو ازداد خفاء على الخفي كانه

119

بعد ما خفي على

السامع حقيقته دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا ينال الا بالطلب ثم بالتأمل

حتى تميز عن امثاله بخلاف الخفي فانه فيه الطلب لقلة خفائه ثم قال القاضي

الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في

نفسه لا بعارض فكان خفاءه فوق الذي كان بعارض حتى كان المشكل يلحق

بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما ونظيره في الاحكام ولجهله

انما لم يذكر له مثالا من الكتب كما مثل بعض المشائخ بقوله تعالى وان كنتم جنبا

فاطهروا وبقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وبقوله فأتوا حرثكم انى

شئتم لما راى فيهما شيئا كما اشير اليه في الشروح ولم يسمع لها بساطته

هذه الحاشية اذا حلف لا يأتدم فانه ظاهر في الخل والدبس وهو عصير

الرطب لان الادام ما يؤكل مع الخبز تبعا له وهما على هذه الصفة فيه خلاف

تحته فاما هو مشكل في اللحم والبيض والجبن حتى يطلب معنى الائتدام ثم يتأمل

ان ذلك المعنى هل يوجد في اللحم والبيض والجبن ام لا لان الادام ما يؤكل تبعا

للخبز وحقيقة التبعية فيما يختلط بالخبز ليكون قائما به لا فيما هو من المواد

وهي الموافقة وتمامها بالاختلاط والامتزاج وهذه الاشياء لا يصطبغ بها الخبز
فلا تكون من الادام ولهذا يؤكل وحدها ايضا وانما اشكل امرها لانها يؤكل
مع الخبز فاذا تعارضت الجهتان فيها اشكل امرها فان قيل ما الفرق بين المسئلتين
قلت ان التفكه هو التنعم بما هو زائد على الغذاء موجود في العنب والرمان
بل يغلب فيهما واما اصلاحهما للغذاء وان وجد فيهما لكنه قاصرة بالنسبة
الى التفكه فكان التفكه فيهما اصلا والتغذي بهما عارضا بالنسبة اليه وفي هذه
المسئلة معنى الايتدام لا يغلب في هذه الاشياء بل يتعارض جهة الايتدام وعدمه
على السواء كما قررنا في كل جانب معنيين في جانب الايتدام تسميتهما ادما واتباعهما
الخبز وفي جانب عدمه عدم الاصطباغ بها واكلها وحدها ولهذا كان الاول
خفيا والثاني مشكلا ثم فوق المشكل في الخفاء المجمل يعني ازداد اشتباهه
على المشكل كالمشكل زاد خفاؤه على الخفي وهو ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف
على المراد به الا ببيان من قبل المتكلم بخلاف المشكل فانه يوقف عليه بالطلب
والتامل فان قيل يدخل في حد المجمل المتشابه اذ هو مما لا يوقف على مراده الا ببيان
من قبل المتكلم ايضا قلت المراد في المجمل لا يوقف عليه الا ببيان من قبل المتكلم
ويقبل لحوقه به الا ترى في الكلام والمتشابه ليس كذلك على ما تقرر في مواقع
الكلام وقد لا ترى ذكر في المتشابه من التوقف ابدا لا زيادة له في الخفاء على
مرتبة المجمل الا ذلك كيف وقد اكده بمثال المقطعات في اوائل السور قال ونظيره في

الشرعيات قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا هو الزيادة المطلقة
وهي غير مراد بل المراد الزيادة الخالية في بيع المقدرات المتجانسة واللفظ لا
دلالة له على هذا فلا ينال المراد بالتأمل في الاحكام الشرعية
من قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا لغة هي زيادة المطلقة و
مطلق الزيادة غير مراد لان البيع شرع للربح فيكون الزيادة مطلوبة بالبيع ولا
يكون مطلق الربح حراما بل المراد الزيادة المخصوصة وهي غير معلومة اذ لا دلالة
للفظ عليها فلا يوقف عليها بالطلب والتأمل فصار مجملا ولما رجعنا الى الشارع بين ان
المراد به الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات اي المكيلات والموزونات
المتجانسة كالحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والفضة
بالذهب على ما عرف تمامه في الفقه فانتقل ثم فوق المجمل في الخفاء المتشابه وهو
ما انقطع رجاء المراد به لان المجمل قد يرجى البيان من قبل المتكلم وما فوقه
ذلك الخفاء هو اما ان ينقطع وصول اليه ان رأى ان لا ينكشف ببيان المتكلم
ولا معنى للثاني فتعين الاول لان المراد للمتكلم ما اراده من المعنى باللفظ فاستتر
ان لا ينكشف ببيانه مثاله تشابه الحروف المقطعات في اوائل السور مثل الم
وطه وحم وطسم لانها يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الآخر بان
يؤتى باسم كل منها على هيئته فلا نعلم انها متشابهات لم يطلع عليها الخلائق
الا من شاء الله فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التاويل روي عن الصديق

رضی الله عنه فی کلیه وحصر الله تعم فی القرآن هذه الحروف وکثیر منهم
علی انها لیست من المتشابهات بل کان من جنس التکلم بالرمز فتقبل کل تاویل
احتمله ظاهر الکلام لغة ولا یرده العقل والشرع ولهذا اول بعض السلف هذه
الحروف کابن عباس وغیره عنهم وموضع تمام التحقیق فیهما التفاسیر وحکم
المجمل والمتشابه لاعتقاد حقیة المراد حتی یاتی البیان اما فی الدنیا کما فی المجمل
او فی الآخرة کما فی المتشابه وانما جمع بین حکمیهما لاشتراکهما فی اعتقاد
الحقیة الی ان یلحقه بیان المتکلم من غیر طلب وتامل فی الکلام لاستخراج
المراد فان قیل ظاهر العبارة یقتضی ان یجب اعتقاد الحقیة مغیا بغایة لحوق
البیان بهما فاذا لحقهما البیان لا یجب اعتقاد حقیة ما اراد الله تعالی والا مر بخلافه
قلت المراد بفحوی الکلام بدلالة السباق والسیاق اعتقاد حقیته علی سبیل الاجمال و
الابهام من غیر تعیین وجه من المحتملات التی احتملها اللفظ فاذا لحقه البیان وجب
تعیین واحد منها وهذا ای تاویلها بحیث لا یعلم الا الله واما الراسخون فی العلم
فلا حظ لهم علی مذهب اکثر اهل العلم وقال بعضهم ان الراسخون لهم حظ

الله بس وما سوی هوس

فصل فيما يترك به حقائق الالفاظ و ما يترك به حقيقة

اللفظ خمسة انواع عرف انحصاره عليها بالاستقراء احدها

دلالة العرف وهو قد يكون عاما بان تعارف جميع الناس لمعنى وقد

يكون خاصا بان تعارف قوم من الاقوام فاذا استعمل اللفظ بين من

تعارفوه يترك حقيقته وارادة معنى غيرها كان ذلك هو المراد

عندهم وذلك اى ترك الحقيقة بدلالة العرف انما كان لان

ثبوت الاحكام بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى الذى هو

المراد للمتكلم فاذا كان المعنى متعارفا بين الناس كان ذلك دليلا

على انه هو المراد به ظاهرا فيترتب عليه الحكم لان المتكلم

منهم اى من القوم فدل على انه اراد به مايريد الناس فاعلم ان

قوله تترك الحقيقة بدلالة العرف لابد ان يقيد بما اذا لم تكن

الحقيقة مستعملة لئلا يناقض ماذكر فى فصل الحقيقة والمجاز على

اصل ابى حنيفة رح ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف

مثاله لو حلف لا يشترى راسا فهو على مايتعارفه الناس وهو ما

يكبس فى التنانير ويباع مشويا فلا يحنث براس الحمام والعصفور و

نحوهما لانهم لم يعتادوا كبسه بيعه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يدخل فيه راس

الابل والبقر والغنم فانها اى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك فى

يقال كبس راسه اى دخل فى ثيابه ١٢

فيها يباع فيه رؤوس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع ابو حنيفة رحمه الله وقال
يحنث في رأس البقر والغنم دون رأس الابل ثم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله شاهدا عادة اهل
بغداد وسائر البلاد انهم لا يفعلون ذلك الا في رأس الغنم فقالا لا يحنث الا
في رأس الغنم وكذلك لو حلف لا يأكل بيضا كان ذلك على المتعارف فلا يحنث بتناول
بيض الحمام فيه الحقيقة المهجورة حاصل المتعارف ونتيجة ما ذكر الشيخ في اصوله يتناول
بيض الدجاج والاوز لاستعمال ذلك عند الكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور
ونحو ذلك فان قلت لا نسلم انه لا يتناول بيض الحمام والعصفور فانه لو اكل بيض هذه يطلق
عليه انه اكل البيض ولو كان عادة لما ذكر في المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض
الطير من الدجاج والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينوي به قلنا نعلم
ان مراده بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود ولا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق عليه اسم
البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض له قشر قلت لعل العرف اختلف باختلاف
الزمان فاختلف الجواب على حسب اختلافه قال وهذا اي مما ذكرنا من ترك الحقيقة
في الصور ... ترك الحقيقة لا يوجب المصير الى المجاز بل جاز ان يثبت به الحقيقة
القاصرة يعني يجوز ان يراد به بعض افراد الحقيقة كارادة رأس البقر والغنم من لفظ
الرأس وكذلك ارادة بيض الدجاج والاوز من لفظ البيض فان اللفظ يطلق على
ما اريد به حقيقة لكنه لا مطلق اذ الاطلاق كمال في تناوله فاذا ذهب الاطلاق
لا تبقى ... المصنف ... وهذا ظاهره ... مستفاد من المستعملين

المنقولتين من مشائخنا وهي انه اذا ترك الحقيقة لا يتعين المجاز مرادا بل يجوز

ان يراد به الحقيقة القاصرة لانها واسطة بين اصل الحقيقة والمجاز [illegible]

ما تعارفوه وهو ان المسئلتين ليستا من قبيل ترك الحقيقة اذ المراد من الرأس

والبصر هو حقيقتهما ليس الا هذا فاذا لم يكن ما اريد بهما مجازا

لم يكن المثالان من ترك الحقيقة في شيء ومثال الراي مثال الحقيقة

القاصرة تقييد العام بالبعض اي تخصيص العام باخراج بعض افراده

فانه انتقال عن موجبه الاصلي وهو العموم الى غيره وهو البعض فكان حقيقة

قاصرة ليست بالمجاز قال وكذلك لو نذر حجا او مشيا الى بيت الله او ان

يضرب بثوبه حطيم الكعبة فان حقيقة الحج هو القصد قال الشاعر

يحجون المباءة والمهاني * وان ماسد في او لمولد * وحقيقة المشي

الذهاب اليها وحقيقة الضرب بثوبه حطيم الكعبة ضرب الحطيم بالثوب وهو

موضع فيه الميزاب ويسمى به لانه حطم من البيت اي كسر لكنها في العرف يراد

بالحج العبادة المعلومة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد لقطع المسافة

ويراد بالمشي الى بيت الله تعالى الحج ماشيا ويراد بضرب الحطيم الاهداء

بالثوب الى بيت الله والتصدق به فتركت حقائقها ويلزمه ما تعارف هكذا

ذكره الشاشي وهو يخالف ما ذكر في هذا الكتاب يلزمه الحج بافعال معلومة لوجود العرف

والثاني قد يترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بان كان اللفظ ينبئ

اى النوع الثاني من الانواع الخمسة في نفس الكلام

قوله يحجون اي يقصدون بها بيتهم على

١٢٥

قوله وهو يخالف [illegible] عليك ان المخالفة في صورة واحدة وهي ضرب الحطيم بالثوب فان المشائخ

عن كمال المسماة وكان في بعض افراده قصور فلا يتناول اللفظ ذلك البعض

وهذا ايضا عمل بالحقيقة القاصرة مثاله اذا قال كل مملوك لي فهو حر

عتق مدبره وامهات اولاده ولم يعتق مكاتبوه ولا من اعتق بعضه الا ان ينوى

دخولهم في اللفظ لان الحقيقة المتروكة في المكاتب ومعتق البعض

كالمجاز فلا يصير مرادة باللفظ الا بالنية والمكاتب عبد او امة كاتبه

مولاه على مال شرط عليه وقبل العبد ذلك المال وانما لم يتناولهم لفظ

المملوك لانه مطلق فيتناول المملوك من كل وجه والمكاتب ليس بمملوك من

كل وجه لانه مملوك رقبة لا يدا بل هو كالحر ولهذا اى لاجل ان المكاتب مملوك من وجه

دون وجه لم يجز تصرف المولى فيه ولا تحل له وطئ المكاتبة لقصور الملك فيهما ولو

تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثته البنت لم يفسد النكاح ولو كان

اى المكاتب مملوكا من كل وجه لملكت البنت ويفسد النكاح لان احد الزوجين اذا

ملك الآخر فسد النكاح واذا لم يكن مملوكا من وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق لان

الثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا على الاطلاق وكذا معتق البعض فانه عتق بعضه و

فسد الملك في الباقي قال ابو حنيفة هو المكاتب وقالا هو حر مديون حتى لم يجز تصرف المولى

فيه فرقا بينه وبين المكاتب من المولى وهذا بخلاف المدبر وام الولد بحيث يدخل كل واحد منهما في

عموم قوله كل مملوك لي فهو حر لان الملك فيهما كامل ولهذا يملكهما المولى يدا ورقبة ويملك استغلالهما

واكسابهما ويملك المولى وطى المدبرة وام الولد وانما النقصان في الرق من حيث انه

١٢٧

يزول لا محالة وكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخلان تحت قوله كل مملوك لي فهو حر ولقائل ان يقول الامر بالعكس وهو ان الملك كامل في المكاتب قاصر في المدبر وام الولد بيانه ان العبد اذا كوتب لا يخرج عن ملك المولى صرح به الفقهاء لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولهذا اذا عجز يكون مملوكا كما كان ولو نقص الملك بالكتابة لما عاد بالعجز كما في ام الولد والمدبر وانما يخرج من يد المولى تحقيقا لمعنى الكتابة وتحصيلا للمقصود وهو اداء البدل ولهذا يملك بالتصرفات ولا يملك المولى اكسابه ولهذا لا يملك وطي المكاتبة لان منافع البضع مما يتقوم بالمال فلا يملك المولى اياه كاكسابها فثبت ان خروجه عن يد المولى لتحصيل المقصود وهو الكتابة يفك الحجر كالاذن في التجارة لا الخلل في الملك واما المدبر وام الولد فيتطرق الخلل في ملكهما ولهذا لا يقبلان عودهما الى الملك كما كان وذلك لان الجزئية الحاصلة بينها وبين المولى بواسطة الولد اوجبت عتقها الا ان الجزئية بين المولى وبين ام الولد لما كانت بعد الانفصال كانت ثابتة من وجه دون وجه فبطل بيعها وتمليكها لا زوال ملك بها من الاستخدام والوطي وكذلك في المدبر سبب العتق جعل سببا في الحال

ولهذا لا يجوز بيعه وتمليكه فاوجب خللا في الملك الا ترى الى قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عم ام الولد لا تباع ولا توهب ولا تورث وهو حر من الثلث قال وعلى هذا اي على انه الرق الذي بين المكاتب والمدبر وام الولد من ان النقصان فيهما في الرق دون المكاتب قلنا لو اعتق الحانث المكاتب من كفارة يمين او ظهار جاز ولا يجوز فيهما اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب في الكفارة هو التحرير بقوله تعالى فتحرير رقبة وهو اثبات الحرية بازالة الرق فاذا كان الرق في المكاتب كاملا كان تحريره تحريرا من جميع الوجوه وفي المدبر وام الولد لما كان ناقصا لا يكون التحرير تحريرا من جميع الوجوه فلا يتناول التحرير المذكور في النص لانه مطلق ثابت من وجه دون وجه لا يكون مطلقا ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الرق بل هو اثبات العتق بازالة الملك وذلك لان الملك حقه والرق في حق الشرع لانه جزاء جناية الكفر وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره والثالث قد يترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام اي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متأخرة عنه وان كان السباق

١٢٩

كثير الاستعمال في المتاخرة لكن المراد ههنا الاطلاق قال محمد في السير الكبير اذا قال
المسلم للحربي المحصور انزل فنزل الحربي كان امنا لان قوله انزل حقيقته يفيد
النزول ولو قال المسلم للحربي المحصور انزل ان كنت رجلا
فنزل لا يكون امنا ولو قال الحربي الامان الامان فقال المسلم الامان
الامان كان امنا ولو قال الامان ستعلم ما تلقى ولا تعجل حتى ترى لا يكون
امنا ولو قال اشتر لي جارية على ان تخدمني فاشترى العمياء او الشلاء لا يجوز
ولو قال اشتر لي جارية حتى اطأها فاشترى اخته من الرضاع لا يكون عن
الموكل فتركت حقيقة قوله انزل بهذا السياق وذكر مسئلة الاولى لبيان ان حقيقة
قوله انزل الامان لا للتمثيل وعلى هذا ما لحقه من مسئلة الامان وقوله اشتر لي
جارية حقيقته اطلاق الجارية قيدت بقوله تخدمني واطأها وترك الاطلاق
ترك الحقيقة فصار المراد الجارية الصحيحة القادرة على الخدمة والجارية الحا
الوطي وقالوا وعلى هذا الاصل اي على ان الحقيقة يترك بدلالة السياق قلنا
في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه
فان في احد جناحيه داء وفي الاخر دواء وانه يقدم الداء على الدواء
دل سياق الكلام على ان المقل لدفع الاذى لا لامر تعبدي حقا
للشرع فلا يكون للايجاب فان حقيقة قوله فامقلوه هي وجوب المقل
قضية للامر لكن تركت حقيقته بسياق الكلام وهو قوله فان في احد

جناحيه داوي في الآخر دواء لانه دل على ان المقل لدفع الاذى عنا لا الامر

تعبدي حقا للشرع فلا يكون للايجاب لانه لنا لا علينا لان المقصود من الامر

انما هو الابتلاء والامتحان وذلك لا يحصل في طلب ما فيه منفعة العباد

وفيه اشكال لان كونه نفعا لا ينافي الايجاب والالزام به لانه جاز ان يكلف

الله تعالى عبده بما فيه نفع العبد اصلاحا لبدنه الا يرى الى قوله تعالى ولا تلقوا

بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ ولهذا قلنا ان الاكل فوق الشبع حرام وامثاله كثيرة

وعلى هذا قلنا ان قوله تعالى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الاية عقيب قوله تعالى

وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فانه وان كان حقيقة الاية وجوب الصرف

الى جميع الاصناف والى الثلثة من كل صنف كما ذهب اليه الشافعي رح لاضافة

الصدقة اليهم بلام الاستحقاق وهم مذكورون بواو الجمع فكانت الصدقة

لجميعهم لكنه تركت حقيقته بدلالة سياق الكلام وهو قوله تعالى وَمِنْهُمْ

مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَاِنْ اُعْطُوْا مِنْهَا رَضُوْا وَاِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا اِذَا هُمْ

يَسْخَطُوْنَ فانه يدل على ان ذكر الاصناف لقطع طمعهم عن الصدقات

ببيان المصارف لها فلم يكن الصرف الى جميعهم مقصودا بذكرهم فلما لم يكن

ذلك مقصودا به لم يكن الصرف واجبا الى جميعهم فجاز ان يقتصر على صنف

واحد فلا يتوقف الخروج عن العهدة على الاداء الى الكل ولقائل ان يقول

ذكر يلمزك لا ينافي ان يكون الصدقات لجميع المصارف فلا يدل على ترك حقيقة

١٣٠

الكلام وان كونه مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا كيف
وان الدلالة على كون اللازم مقصودا خفية حاصلة بالمفهوم وعلى كون
الاصناف مقصودا ظاهرة حاصلة بعبارة الكلام والرابع قد يترك الحقيقة
بدلالة من قبل المتكلم كما في قوله تع ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
وذلك لان الله تع حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يامر بالقبيح فيترك دلالة اللفظ
على الامر بحكمة الامر وعلى هذا قلنا اذا وكل بشراء اللحم فان الموكل مسافر
انزل على الطريق فهو المطبوخ او المشوي وان كان صاحب منزل فهو على النيّ فان
حقيقة الامر للطلب لكنه تركت بدلالة حكمة الامر لان الحكيم لا يامر بالقبيح
وهو الكفر وكذلك في التوكيل بشراء اللحم فان الحقيقة شراء مطلق اللحم
في الصورتين لكن تركت اطلاقه فيهما بدلالة حال الموكل وانه اذا انزل
على الطريق فحاله يدل على انه يطلب اللحم ليتغذى فيتيسر وذلك في المهيا وهو
المطبوخ والمشوي للاكل واذا انزل في المنزل فحاله يدل على انه يطلب اللحم
ليطبخ ويتخذه طعاما وذلك في النيّ ومن هذا النوع يمين الفور وانما سميت
هذا اليمين بالفور لان الفور هو مصدر من فارت القدر اذا غلت ثم استعير
للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها يقال جاء فلان من فوره اي من ساعته
وهذا اليمين يقع على الحال والساعة فسميت بها مثاله اذا قال تعال تغد
معي فقال المدعو والله لا اتغدى ينصرف ذلك الى الغداء المدعو اليه حتى

لو تغدى بعد ذلك في منزله معه او مع غيره في ذلك اليوم لا يحنث

وكذا اذا قامت المرأة تريد الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت كذا

كان الحكم مقصورا على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث فان

حقيقة الكلام عموم التغدي واطلاقه وهو ان يحنث بكل تغدى سواء

كان مع الداعي او مع غيره او متفردا او سواء تغدى في ذلك اليوم او غيره

لكن ترك حقيقته بدلالة من قبل المتكلم وهو ان غرضه رد سؤاله ومنعه

عما دعاه اليه لغضب اثاره فيه دعاء الداعي فبنى الجواب على الغداء المدعو

اليه فينصرف الى التغدى معه في ذلك اليوم وكذلك الخروج فان

الباعث على منع الخروج غضب اثاره عليها ارادت من الخروج بين يديه

فتقيد قوله ان خرجت بذلك الخروج فان قلت ينقض هذا بما اذا قال المدعو

والله لا يتغدى اليوم فانه يقع على كل تغدى حصل في ذلك اليوم قلت

لا دلالة هنا من قبل المتكلم على ترك الحقيقة لانه لو كان مراده الامتناع عن الغداء

المدعو اليه لاقتصر على قدر الجواب فلما زاد على الجواب وهو اليوم دل على انه ما

اراد به الجواب فقط بل على انه ابتداء في الكلام قال والخامس قد يترك الحقيقة

بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ ومثاله انعقاد

نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة وقوله لعبده وهو

معروف النسب من غيره هذا ابني وكذا اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من

المولى هذا ابني كان مجازاً عن العتق عند ابي حنيفة رح خلافاً لهما بناء على ما ذكرنا
ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما ولهذا
اذا قالت الحرة بعت نفسي منك صار مجازاً عن النكاح لان حقيقة الكلام هو
تمليك الرقبة والحرة لا يحتملها فيترك الى المجاز وهو النكاح وكذا قوله لعبده المعروف
النسب من غيره او الاكبر منه سناً من المولى هذا ابني لان العبد الثابت النسب من زيد
لا يحتمل ان يكون من عمرو وكذا الاكبر سناً لا يحتمل ان يكون ابناً للاصغر سناً منه فترك
حقيقته على ما مر في فصل الحقيقة والمجاز

فصل في متعلقات النصوص

نعني بها عبارة النص واشارة النص ودلالته واقتضاءه فاما عبارة النص فما سيق الكلام له
واريد به قصداً وفي بعض النسخ وهي عبارة النص ايضاً وهو الظاهر على ما في غيره من
كاصول الشيخ فخر الاسلام وغيره واما وجه تركها فلان المراد من المتعلق اللواحق
النصوص التي هي وراء موجباتها التي قصدت باللفظ ثم متعلق الشيء كثيراً ما يستعمل في عوارض
ولواحقه وهذه الدلالات من العبارة بمنزلة عوارض الشيء ولوازمه لا من ذاتياته
وقد ذكر العبارة في موضع النص في بعض النسخ منها عبارات صاحب الميزان فصل
فيما يرجع الى العبارة من حيث الاشارة والدلالة والاضمار والاقتضاء والى
هذا المعنى اشار المصنف رح بقوله نعني بها اشارة النص فافهم واما
اشارة النص فهو ما ثبت بنظم النص هذا احتراز عن دلالة النص فانها
ثابت بمعنى النص من غير زيادة هذا احتراز عن اقتضائه فانه ثابت بزيادة

عن انتزاعه من يده وتفريعاته كثيرة اي ويخرج من الغائب باشارة هذا
النص هذه الاحكام تاييد القسم الاشارة بانها كالنص في ايجاب الحكم
مع ان فيه غموض وخفاء ولهذا يتفرع على الثابت بها احكام الشرع كما ثبت
بعين النص منها الحكم في مسئلة الاستيلاء يعني ان الكافر اذا استولى على
مال المسلم فاحرزه بدار الحرب يصير ملكا له عندنا خلافا للشافعي رح
فان قيل الحكم في مسئلة الاستيلاء قد سبق ثبوته بالاشارة فما معنى
التفريع عليه ثانيا قلنا الثابت بالاشارة كونه سببا لهذا الحكم اي الملك
وثبوت الحكم المراد به جنس الحكم من التمليك واباحة التصرفات للكافر
فيه باشتراط الاحراز فيه وامثالها فظهر ان هذه الجملة غير ثابت بالاشارة
او يجعل ثبوت الملك للتاجر منهم اي من الكافرين الخ تفسير الحكم في
مسئلة الاستيلاء بطريق العطف ومنها اي من احكام الشرع ثبوت
الملك للتاجر منهم اي من الكفار يريد به التاجر اذا اشترى من الكفار بعد
استيلائهم على اموال الثابت الملك وتصرفاته من البيع والهبة والاعتاق
ومنها اي من احكام الشرع حكم ثبوت ملك الاستغنام يعني اذا استولينا
اي غلبنا على تلك الاموال بعد احرازهم هذه الاموال تصير غنيمة لنا كسائر
اموالهم ويثبت للغازي في تلك الاموال اذا اخذها غنيمة ويعجز المالك القديم
عن انتزاع هذا المال من يد الغازي بعد القسمة وقبل القسمة له ان ياخذه

مجانا وسائر تفريعاته مثل عدم الضمان والبيع والاعتاق وغير ذلك قال
وكذلك قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ
وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ
الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ولو وجد الوطي في آخر الليل فالامساك
في أول الصبح يتحقق مع بقاء الجنابة لان من ضرورة حل المباشرة الى الصبح
ان يكون جزء الاول من النهار مع وجود الجنابة والامساك في ذلك الجزء
صوم أمر العبد باتمامه والخيط الابيض هو اول ما يبدو من الفجر المعترض في
الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما يمتد معه من غسق الليل شبها
بخيطين ابيض واسود فانه نص في اباحة المباشرة والاكل والشرب الى
ظهور انفجار الصبح وهو اول جزء وقت الصوم ومن ضرورته تحقق الصوم
اولا مع الجنابة لانه لا واسطة اصلا بين آخر جزء من وقت الاباحة وبين اول
جزء وقت الصوم يتمكن فيها من الاغتسال فكان هذا يعني قوله فالآن باشروهن
الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل اشارة قاطعة واجماعا مضمرا الى ان الجنابة لا ينافي
الصوم بقاء ولزم من ذلك ان المضمضة والاستنشاق لا ينافيان بقاء الصوم
لان الجنابة لما تحقق مع الصوم ولا بد من رفعها اي رفع الجنابة للصلوة وغيرها
وهو لا يرتفع بدون المضمضة والاستنشاق الذين من اركان الغسل علم انهما لا ينافيان الصوم
ويتفرع منه اي من جواز المضمضة والاستنشاق مع الصوم ان من ذاق شيئا بفمه

لا يفسد به الصوم فانه لو كان الماء مالحا تجد طعمه عند المضمضة لا يفسد صومه و

علم منه اى من قوله ثم اتموا الصيام الى الليل ان الاحتلام والاحتجام والادهان لا يفسده لان

الكتب لما سمى الامساك اللازم بواسطة الانتهاء عن الاشياء الثلثة المذكورة فى اول الصبح صوما

علم ان ركن الصوم يتم بالانتهاء عن الاشياء الثلثة لان الصوم لو توقف وجوده شرعا

على غير هذه الاشياء لما كان هذا الانتهاء بنفسه صوما وعلى هذا اى على موجب هذا

النص قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر

ثم اتموا الصيام الى الليل يخرج الحكم فى مسئلة التبييت وهى ان صوم الرمضان هل

يشترط فيه التبييت اى النية من الليل ام لا فعند الشافعى يشترط وعندنا لا يشترط

بل يتادى بنية قبل الزوال وهذا لان النية هى القصد فان قصد الاتيان بالمامور

به انما يلزم عند توجه الامر والامر انما يتوجه بعد الجزء الاول من الصبح لقوله

تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فقصد الاتيان بالمامور به لا يتوجه الا

بعد الجزء الاول فعلم انه لا يجب النية من الليل والفاء فى قوله فان قصد

الاتيان لبيان وجه التخريج ولقائل ان يقول قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى

الليل امر باتمام الصوم بعد الشروع ولا خلاف فى ان الامر بالاتمام انما يتوجه

بعد الجزء الاول وقصد الاتيان انما يلزم عند الامر بالشروع لا عند الامر

بالاتمام فلا يلزم منه تاخير النية من الليل واما دلالة النص فهى ما علم

اى معنى علم انه علة للحكم المنصوص عليه اى الحكم الذى ورد به النص لغة

اى يعرف علته من هو عارف بلغة العرب ونحوهما لا اجتهادا ولا استنباطا اى لا يحتاج فى معرفة علته الى التامل والاستنباط وهذا احتراز عن علة القياس فانه معنى يعرف بالاستنباط حتى لا يعرف غير الفقيه بخلاف الدلالة فانه يعرفها الفقيه وغيرها ومثاله فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف اى للابوين وهى كلمة تضجر بها فالعالم باوضاع اللغة يفهم باول السماع ان تحريم التافيف لدفع الاذى عنهما وحكم هذا النوع اى دلالة النص عموم الحكم المنصوص عليه بعموم علته ولهذا المعنى اى ولاجل ان حكم النص وهو التحريم مثلا فى نص التافيف يعم بعموم علته يعنى فى كل شئ يوجد العلة وهى الاذى مثلا يوجد الحكم وهو التحريم قلنا يحرم ضرب الابوين وشتمهما واستخدامهما اذا كانا اجيرين للابن وحبسهما بسبب الدين للابن عليهما وقتلهما قصاصا بان قتل الابوان الابن بوجود الاذى فى جميع الصور واما فى القتل فلتاذيهما من جهة الابن ثم دلالة النص بمنزلة النص اى فى ايجاب الحكم قطعا ويقينا حتى صح اثبات العقوبات بدلالة النص ولو لم تكن قطعية لما صح اثبات العقوبات لان الحدود والعقوبات تندرء بالشبهات وبيانه انه قال اصحابنا وجبت الكفارة بالافطار بالوقاع بالنص وهو قوله عليه السلام للاعرابى جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم وقال هلكت واهلكت اى اهلكت امرأتى يعنى واقعت امرأتى فى نهار رمضان فقال النبى صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة الحديث

والعلة في ايجابها افساد صوم رمضان وهي موجودة بالاكل والشرب عمدًا

اي في رمضان فيجب الكفارة بهما بدلالة النص في الكفارة معنى العقوبة

لما وجبت جزاءً على الجناية زجرًا عليها اي على الجاني فلما اوجب اصحابنا

الكفارة بدلالة النص في الاكل والشرب عمدًا في رمضان دل على انها قطعية

عندهم وهذا رد على من زعم من اصحابنا انها لا يكون بمنزلة النص في القطع قوله

وعلى اعتبار هذا المعنى اي على اعتبار ان دلالة النص قطعية قيل يدار الحكم اي

حكم النص على تلك العلة اي علة معنى الحكم وجودًا وعدمًا يعني يوجد حكم

النص عند وجوده وينعدم عند عدمه وان كان صورة النص بخلافه لكون

المعنى قطعيًا ولذا قال القاضي الامام ابو زيد لو ان قومًا يعدون التافيف كرامة

لا يحرم عليهم تافيف الابوين لانتفاء معنى الاذى مع ان ظاهر النص يحرم

التافيف على العموم والاطلاق وكذلك قلنا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا

نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ان

المعنى في كون البيع منهيًا الاخلال بالسعي الى الجمعة وهذا المعنى يفهم لغة

يعرف بمجرد السماع كل من يعرف كلام العرب ولو فرضنا بيعًا لا يمنع العاقدين

عن السعي الى الجمعة بان كانا اي المتبايعان في السفينة تجري الى الجامع لا يكره البيع

اي لا يحرم لانتفاء علة الحرمة وهي الاخلال بالسعي الى الجمعة قوله وعلى هذا اي على

ان الحكم يدور مع المعنى وجودًا وعدمًا قلنا اذا حلف لا يضرب امراته فمد شعرها

١٤٠

١٤١

عضها او خنقها حنث اذا كان بوجه الايلام ولو وجد صورة الضرب او مد

شعرها عند الملاعبة دون الايلام لا يحنث لان المعنى المؤثر في ترك ضربها ترك

ايلامها فلا يحنث بضرب لا يؤلمها وباعتبار هذا المعنى يقال اذا حلف لا ياكل لحما

فاكل السمك او الجراد لا يحنث عندنا ولو اكل لحم الخنزير او الانسان يحنث لان

باوّل السماع يعلم ان الحامل على هذا اليمين انما هو الاحتراز عما ينشأ من الدم فيكون

احترازا عن الدمويات فيدار الحكم على ذلك ولا دم في لحم السمك والجراد واما الرطوبة

التي في لحم السمك فليست بدم لعدم خاصية الدم فيها وهو انه اذا شمس اسود والدم

السمك اذا شمس ابيض واما في القرآن هو قوله تعالى لحما طريا الاية وان سمي

لحما فلا ينافي ما اعتبرناه من المعنى قوله واما المقتضى هو زيادة على النص اي المنطوق

لا يتحقق معنى النص الا به كان النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه كقوله

تعالى فتحرير رقبة قد دفيه مملوكة فهذا زيادة على المنصوص لان تحرير الرقبة لا

يتحقق الا بعد الملك وقوله كان النص اقتضاه بيان وجه التسمية فاقتضاؤه طلبه مثاله في

الشرعيات قوله انت طالق فان هذا نعت المرأة الا ان النعت يقتضي المصدر فكان المصدر

موجودا بطريق الاقتضاء قوله الا ان النعت يقتضي المصدر لان اسماء الصفات كاسماء

الفاعل والمفعول والصفة المشبهة لها دلالة على المصدر كالفعل فصار كانه قال

انت طالق طلاقا اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي

لم يفرقوا بين انواع المقدر والشيخ فخر الاسلام وعامة المتاخرين سوى القاضي

ابو زيد فرقوا فقالوا اما هو ثابت لتصحيح الكلام لغة فهو المحذوف وهو ما ثبت
لتصحيح الكلام شرعا فهو المقتضى فجعلوا انت طالق وطلقتك من قبيل المقتضى وطلقي من قبيل
المحذوف وعلى مذهبهم يصعب الفرق بين انت طالق وبين طلقي والمصنف اطلق في تعريفه
ولم يفرق بينهما ولهذا عرفه بما عرف به القاضي الامام فعلى مذهبه لا يحتاج الى الفرق بينهما
قوله واذا قال هذا مثال مشهور في الشرع وهو قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف
درهم فقال الآخر اعتقت يقع العتق عن الآمر ويجب عليه الالف ولو كان الآمر نوى به عتق
الكفارة يقع عما نوى لحصول العتق حقيقة بعد البيع الذي ثبت بينهما اقتضاء وذلك
لان قوله اعتقه عني بالف درهم يقتضي معنى قوله بعه عني بالف اي يقتضي ثبوت
الملك للآمر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن
آدم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق وصار كانه قال بع عبدك
مني بالف ثم كن وكيلي بالعتق فاعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء ويثبت القبول
كذلك لانه ركن في باب البيع فاذا فعله المامور كان العتق واقعا عن الآمر ولما ثبت البيع اقتضاء ثبت
القبول كذلك لانه ركن في باب البيع لا يوجد الا بركنه ولهذا قال ابو يوسف اذا قال اعتق عبدك عني بغير شيء
فقال المخاطب اعتقت يقع العتق عن الآمر ويكون هذا مقتضيا الهبة والتوكيل
ولا يحتاج فيه الى القبض لانه بمنزلة القبول في باب البيع ولكنا نقول القبول ركن في
باب البيع فاذا اثبتنا البيع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورة بخلاف القبض في
باب الهبة فانه ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما

بالقبض وحكم المقتضى انه تثبت بطريق الضرورة فيقدر بقدر الضرورة اى لاجل ان ما يصح الامر بالعتق من اسباب الملك يثبت اقتضاءً قال ابو يوسف رح فى المسئلة المذكورة اذا قال اعتق عبدك عنى بغير العوض يثبت الهبة اقتضاء لانها تمليك بغير عوض والهبة وان كانت لا يثبت بها الملك الا بالقبض لكنها ههنا لا يحتاج فيه الى القبض حقيقة لانه لما يثبت الهبة اقتضاءً والهبة لا تتم الا بالقبض يثبت القبض اقتضاءً بمنزلة القبول فى باب البيع قوله ولكنا نقول جواب ابى حنيفة رح ومحمد رح عن قول ابى يوسف رح وذلك لان القبول انما يثبت فى ضمن ثبوت البيع لانه ركن والشئ لا يتصور ثبوته بدون الركن بخلاف القبض فى باب الهبة فانه ليس بركن فى الهبة بل هو شرط والشرط الشئ خارج عن ذاته ليس بداخل فى وجوده كدخول القبول فى البيع فلا يثبت القبض فى ضمن ثبوت الهبة وفيه نظر لان الشئ كما لا يتم وجوده بدون الركن كذلك يتوقف وجوده على الشرط قوله ولهذا قلنا اذا قال انت طالق ونوى به الثلث لا يصح لان الطلاق يقدر مذكورا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة يرتفع بالواحد اذ به صارت موصوفة بالطلاق فيقدر مذكورا فى حق الواحد وعلى هذا يخرج الحكم فى قوله ان اكلت ونوى به طعاما دون طعام بان قال اردت الخبز دون البطيخ لا يصح لان الاكل يقتضى طعاما اى ماكولا فكان ذلك ثابتا بطريق

الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالفرد المطلق اى كان المقتضى
يثبت بطريق الضرورة قلنا الى اخره ويشكل عليه مثل طلقى فانه يصح نية الثلث
مع ان الطلاق فيه ثابت اقتضاء كما فى انت طالق وطلقتك اذ اسم الفاعل والماضى والامر
سواء فى دلالتهما على اسم المصدر لغة خصوصا عند المصنف ومن لم يفصل بين المقتضى
والمحذوف ويمكن التفصى عن هذا الاشكال بان قوله طلقى ممتاز عنهما لانه مختصر من طلب
الفعل بالمصدر اى افعلى فعل الطلاق وكذلك سائر الفاظ الامر والمختصر من الكلام
والمطول سواء فكان المصدر فى الاوامر كالملفوظ فيصح تعميمه اذ المصدر جنس يقع على الادنى
ويحتمل الكل لانه يعم وفيه نظر لان كلا من تصاريف الفعل من اسم الفاعل والماضى مختصر من
الاخبار بالفعل بالمصدر فقوله طلقت مختصر من فعلت فعل التطليق فلا ترجيح ولا تخصيص
فى الفرد المطلق لان التخصيص يعتمد العموم ولا عموم للمقتضى فان قيل هب انه ليس
بعام فلا يصح التخصيص لكنه مطلق فجاز ان يقيد بالطعام وطعاما قلنا تعيين بعض انواع الطعام
بعض افراده تخصيص ليس من التقييد فى شئ الا يرى انه اذا اريد بالرجال قوما
باعيانهم من قريش او تميم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا اريد الرجل
بصفة العلم مثلا فان قيل اريد الطعام الموصوف بصفة كذا قلنا هذا اثبات وصف
زائد على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة
التعميم وفيه ايضا كلام قوله لو قال لها بعد الدخول بها اعتدى ونوى به الطلاق
وقع الطلاق اقتضاء لان الاعتداد اى الاقراء يقتضى وجود الطلاق سابقا فيقدر

الطلاق موجود ضرورة ولهذا كان الواقع به رجعيا لان وصف البينونة

زائد على قدر الضرورة فلا تثبت بطريق الاقتضاء ولا يقع الا واحد لما ذكرنا

ويشكل بقوله انت بائن فانه لو نوى البينونة الغليظة وهي التي بالثلث تصح

مع ان الغلظة وصف زائد على قدر الضرورة **فصل في الامر** قوله

فالامر لغة قول القائل لغيره افعل والمراد بافعل صيغة طلب الفعل وصيغة طلب

الفعل معروفة في الشرع بتصرف الزام الفعل على الغير فانه يقال له خاشيرا وجبت

عليك ان تفعل كذا وطلبت منك فعل كذا لانه الزام الفعل مع انه ليس بامر

قلت المراد به الزام الفعل بقوله افعل لان المعنى اللغوي مراعى في معنى الشرعي

مع وصف زائد عليها شرعا وفيه اشكال لان دلالة التعريف على هذا القيد

خفية لانه كثيرا ما يوجد الكلامان كل منهما مختص بوصف لا يشتركان فيه و

في قوله الزام الفعل على الغير احتراز عن قول من ليس بمفترض الطاعة بمثل

افعل لانه لا يتحقق به الزام والحد الصحيح هو اللفظ الدال على طلب الفعل

بطريق الاستعلاء قوله وذكر بعض الائمة ان المراد بالامر يختص بهذه الصيغة

واستحالة ان يكون معناه ان حقيقة الامر يختص بهذه الصيغة فان الله تعالى

متكلم في الازل عندنا وكلامه امر ونهي واخبار واستخبار واستحالة وجود هذه

١٤٦

شرح الفقه الاكبر لملا علي القاري رحمه الله الباري

الصيغة في الازل واستحال ايضا ان يكون معناه ان المراد بالامر للامر يختص بهذه

الصيغة فان المراد للشارع بالامر وجوب الفعل على العبد وهو معنى الابتلاء

عندنا وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة أليس انه وجب الايمان على من لم تبلغه

الدعوة بدون ورود السمع قال ابو حنيفة رح لو لم يبعث الله رسولا ولم ينزل القرآن

لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم اى ان طلب الفعل لا يوجد لا يتحقق الا بهذه الصيغة

وانما استحال هذا لان الله تعالى متكلم في الازل بكلام واحد بلا حرف ولا صوت منافٍ للسكوت

والآفة غير متجزٍ وهو به آمر وناهٍ ومخبر واستحال وجود هذه الصيغة في الازل لكونها حادثة

لتركبها من الحروف والاصوات والازلي ينافي الحدث قوله فيحمل ذلك اى قول بعض الائمة على

ان المراد بالامر اى الوجوب يختص بهذه الصيغة في حق العبد في الشرعيات حتى لا يكون

فعل الرسول عليه السلام بمنزلة قوله افعلوا ولا يلزم اعتقاد الوجوب به ولكن المتابعة في افعاله

عم انما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص يعني الوجوب علينا في التكليفات التي وجبت

بالشرع فقط غير التي وجبت بالعقل كالايمان بالله تعالى وصفاته لا يظهر لنا الا بصيغة الامر

وان كان الايجاب من الله تعالى في الازل لا يتوقف على صيغة الامر ومعنى الاختصاص يظهر في

ان فعل الرسول لا يكون موجبا عندنا خلافا لبعض اصحاب الشافعي ومالك رح لما روي ان

النبي عم قال صلوا كما رأيتموني اصلي وهذا تصريح بالمتابعة في فعله ولنا انه خلع

نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم ما لكم خلعتم نعالكم فقالوا رأيناك

خلعت فقال اتاني جبرئيل عم انفا واخبرني ان في نعليك اذى فلو كان المتابعة في فعله

واجبا عليهم لما انكر عليهم وقوله عم لولا اشق على امتى لامرتهم بالسواك نفى المشقة

وهى بالوجوب ولزوم الايتمار لحوق العقاب بترك الامر فلو كان الفعل موجبا لما انتفى المشقة

بانتفاء الامر وانه عم كان يستاك واما قوله عم صلوا كما رايتمونى اصلى فالمتابعة فيه بلفظ

الامر لا بالفعل قوله والمتابعة فى افعاله انما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص اى يجب علينا

فى فعل داوم عليه عم من غير ترك فى وقت ولم يكن ذلك من خصائص النبى عم كصلوة التسعة

كوجوب التهجد والضحى فانه من خصائصه عم وان واظب عليهما لما ثم الاختصاص بالصيغة لايبقى مع هذا التوقف

فصل اختلف الناس فى الامر المطلق فقالت الواقفية موجبه التوقف لاشتراك

صيغة الامر فى الندب والايجاب والتوبيخ والتعجيز وعامة العلماء على انه خاص

لمعنى مخصوص فقال بعضهم انه الندب لانه موضوع لطلب الفعل وادنى

ما يترجح جانب الوجود هو الندب والصحيح من القول انه للوجوب كما هو

المذكور فى المتن اى المجرد عن القرينة الدالة على اللزوم وعدمه نحو قوله تعالى

واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون مثال للامر المطلق من

القرينة وكذلك الاية الثانية وهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا

من الظلمين فانهما وان كانت صيغة نهى صورة لكنها بمعنى اجتنبا اذ النهى عن الشىء

امر بضده واما قوله تعالى لعلكم ترحمون فلانه نص قرينة على عدم اللزوم وكون هذا

الامر للندب لان رجاء الرحمة لا يختص بالنوافل بل يتعلق بالواجب وغيره فان قلت

قوله تعالى فتكونا من الظلمين قرينة لزوم الامتثال لانه جواب النهى على مثال قوله تعالى

ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي فكذلك مضى الاية المذكورة ان قربتما فتكونا من الظلمين فيكون الانتهاء عنه واجبا لئلا يكون من الظلمين قيل في جوابه انما لزم هذا السؤال ان لو جعل المص جوابا للنهي ولعله جعله نفيا عليحدة معطوفا على قوله تعالى ولا تقربا فيكون تقدير الكلام ولا تقربا هذه الشجرة فلا تكونا من الظلمين و للقائل ان يقول على هذا الجواب ان الظاهر في مثل هذا الكلام ان يكون الثاني جوابا للنهي واجراء الكلام على خلاف السنة تعسف مع ان فيه حذفا وتقديرا وهو خلاف الاصل ولئن سلم انه نفي عليحدة لكنه معطوف على الاول بحرف الفاء وهي للترتب فكان الظلم مرتبا على الاول ومسببا عنه وكفى ذلك دليلا على لزوم الانتهاء عن الاول لافضائه الى المعصية والظلم والصحيح من المذهب ان موجبه الوجوب الا اذا قام الدليل على خلافه فينصرف صيغته الى غير الوجوب كما في موضع الندب والاباحة والتوبيخ والتهديد فانها قرينة بقرينة عدم اللزوم والوجوب الى معنى غيره لان ترك الامر معصية كما ان الايتمار طاعة قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها

قال الحماسي اطعت الامريك بصرم حبلي ✽ مريهم في احبتهم بذاك ✽ فان هم طاوعوك فطاوعيهم ✽ وان يعصوك فاعصي من عصاك ✽ والعصيان فيما يرجع الى حق الشرع سبب للعقاب وتحقيقه ان لزوم الايتمار انما يكون بقدر ولاية الامر على المخاطب ولهذا اذا وجهت صيغة الامر الى من لا يلزمه طاعتك اصلا لا يكون

١٤٩

ذلك موجبا للائتمار وان وجهتها الى من يلزم طاعتك من العبيد لزم
الائتمار لا محالة حتى لو ترك اختيارا يستحق العقاب عرفا وشرعا فعلى هذا
عرفنا ان لزوم الائتمار بقدر ولاية الامر واذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى مالك
كامل في كل جزء من اجزاء العالم وله تصرف كيف ما شاء واراد فاذا ثبت ذلك
الملك القاصر في العبد كان ترك الامر سببا للعقاب فما ظنك في ترك امر من اوجدك
من العدم وادرّ عليك شآبيب النعم وخلاصة الدليل ان ترك الامر معصية
عادةً وعقلاً اما العادة فكما جاء في استعمالات كلامهم منها قول الحماسي
سمّى ترك الامر معصية والعصيان سبب للعقاب فكان الامر موجبا
للمعصية والعقاب على تقدير ترك الامر ولا نعني بالوجوب سوى هذا واما
العقل فما اشار اليه بقوله وتحقيقه الخ وهذا شرح للبيتين والحماسي الشاعر
المذكور في الحماسة ورواية شعره لامرئ بلام الجارة وفي بعض النسخ بلا التعريف
على نحو الضاربيك والضاربوك الصرم القطع ادرّ اى افاض شآبيبا الشؤبوب
وهو اول المطر اى اول النعم واشرفها ومقدمها فصل الامر بالفعل لا يقتضي التكرار
ولهذا قلنا لو قال طلّق امرأتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل ان
يطلقها بالامر الاول ثانيا ولو قال زوّجني امرأة لا يتناول هذا تزويجا مرة بعد
اخرى ولو قال العبد تزوج امرأة لا يتناول الامر الا مرة واحدة لان الامر بالفعل
لطلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل

الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم ثم الامر بالضرب امر بجنس
تصرف معلوم وحكم اسم الجنس ان يتناول الادنى عند الاطلاق ويحتمل كل الجنس
وعلى هذا قلنا اذا حلف لا يشرب الماء يحنث بشرب ادنى قطرة منه ولو نوى جميع
مياه العالم صحت نيته وكذلك لو قال لامرأته طلقي نفسك يتناول الواحد عند الاطلاق
ولو نوى الثلث صحت نيته ولهذا قلنا اذا قال لها طلقي نفسك فقالت طلقت
نفسي يقع واحدة ولو نوى الثلث صحت نيته وان نوى به ثنتين لا يصح الا اذا
كانت المنكوحة امة فان نية الثنتين في حقها نية بكل الجنس ولو قال لعبده
تزوج يقع على تزويج امرأة واحدة ولو نوى ثنتين صحت نيته لان ذلك كل
جنس في حق العبد اختلفوا في الامر في معنى التكرار فقال بعضهم انه يقتضى
التكرار والصحيح من المذهب انه لا يقتضيه حقيقة ويحتمله مجازا ومعنى
التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه يعود اليه وجه قولهم ان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل بمصدره ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك
اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من
قوله فعل فعل الضرب في زمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول سواء
ثم المصدر الذي دل عليه الامر عام بجنس الفعل شامل لجميع افراده عندنا كما
في سائر الفاظ العموم وجه قول العامة ان المصدر الذي دل عليه الفعل فرد نكرة
ولا دلالة للفعل على تعريف المصدر والفرد لا يحتمل العدد لما بينهما من التنافي

اذ الفرد ما ليس فيه تركيب والعدد ما فيه تركيب فيتنافيان فثبت انه لا

دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على الضربتين و

لا يحتمله بل له دلالة على مطلق الضرب وهو جنس والجنس يقع على الادنى و

هو الفرد ويحتمل كل الجنس فاذا نوى ذلك يثبت فلهذا لو نوى جميع مياه العالم

والطلقات الثلث في مسئلة الحلف بشرب الماء وفي الامر بالطلاق يصح لان

الثلث كل جنس الطلاق ولو نوى ثنتين لا يصح لانه عدد محض لا ادنى

الجنس ولا كله فلا يحتمله اللفظ وحاصل الفرق ان المصدر الذي

دل عليه الفعل فرد مع كونه جنسا والفرد يصلح ان يكون للفرد

اما حقيقة وهو الادنى واما حكما وهو كل افراد الجنس لان الفرد

مثلا يجمع افراد جنس واحد من الضربات وكذا الطلاق

واما المثنى فعدد محض وليس بفرد لا حقيقة ولا حكما فلا يحتمله

اللفظ والنية انما تعمل فيما احتمله اللفظ الا اذا كانت المنكوحة امة

الغير تزوجها وليس تحته حرة فح تصح نية الثنتين لان كل

جنس طلاقها ثنتان وكذلك جنس منكوحات العبد ثنتان

وحكى المحقق مولانا الاستاذ اعتراضا في هذا المقام للامام فخر الدين الرازي

انه يصح التخصيص في الجنس الى ان يبقى تحته فردان والتخصيص بيان

ما اريد باللفظ بدليل مقارن ويشكل ايضا قولهم للتنافي بين العدد والفرد

١٥١

بقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان فانه اريد بضمير التثنية الواحد
ولا يتاتى على هذا فصل تكرار العبادات فان ذلك لم يثبت بالامر بل يتكرر
بتكرار اسبابها التي يثبت بها الوجوب والامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بالسبب
السابق لا لاثبات اصل الوجوب هذا بمنزلة قول الرجل أدِّ ثمن المبيع وادِّ
نفقة الزوجة فاذا وجبت العبادة بسببها فتوجه الامر لاداء ما ثبت منها
ثم الامر لما يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه ومثاله بما يقال
ان الواجب في وقت الظهر الظهر فتوجه الامر لاداء ذلك الواجب ثم اذا تكرر الوقت
يتكرر الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الآخر ضرورة تناوله كل جنس الواجب
صوما كان او صلوة فكان تكرار العبادات المتكررة بهذا الطريق لا بطريق ان الامر
يقتضي التكرار جواب سوال يرد على المذهب الصحيح وهو ان الاوامر بالصلوات
الخمس والصيام والزكوة موجبة لها على سبيل التكرار ولهذا تكرر وجوب العبادات
تقرير الجواب بناء على مقدمة وهي ان المختار عند مشائخنا ان نفس الوجوب ينفك
عن وجوب الاداء فنفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اي
الامر المتوجه بعد تحقق السبب وهذا كوجوب الثمن على المشتري يثبت بنفس
البيع واما اداءه فانما يجب عند مطالبة البائع فنقول ان العبادات تجب
باسبابها وهي الاوقات في الصلوة وشهر رمضان في الصوم والنصاب في
الزكوة ثم يتوجه الامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بالسبب السابق

١٥٣

بطريق ان الامر يتناول جميع الواجبات المتعلقة باسبابها لما ذكرنا انه
تناول الادنى حتما وكل الجنس احتمالا قوله فصل المامور به نوعان
مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق ان يكون الاداء واجبا على
التراخي بشرط ان لا يفوت في العمر المطلق عن الوقت ما لم يعين الشرع
لادائه وقتا والمقيد بخلافه واختلف في المطلق فالاكثر على انه
يجب على التراخي اي جاز تاخيره في اي وقت ياتي به بشرط ان لا يفوت
في العمر وذلك بان يؤخره ما لم يغلب على ظنه فواته وان لم يعجل
وقال بعضهم انه واجب على الفور يعني يجب الفعل بعد توجه الامر في اول
اوقات الامكان لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان
بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض بالاتفاق وتاخيره عنه ترك
الواجب في وقت وجوبه والواجب لا يسع تركه وجه قول المختار ان صيغة
الامر ما وضعت الا لطلب الفعل مطلقا وافادة الفور زيادة على موضوع
الصيغة فلا يثبت ذلك باطلاق الامر قوله وعلى هذا قال في الجامع
الكبير لو نذر ان يعتكف شهرا يعتكف اي شهر شاء ولو نذر ان
يصوم شهرا يصوم اي شهر شاء وفي الزكوة وصدقة الفطر والعشر
المذهب المعلوم انه لا يصير بالتاخير مفرطا فانه لو هلك النصاب
يسقط الواجب اي على ان حكم الامر المطلق الوجوب على التراخي قال محمد

لا امكان الا بوقت واول اوقات الامكان مراد اتفاقا فينبغي ان لا يكون ما بعده مرادا لان ثبوته بطريق

فی الجامع الکبیر لو نذر ان یعتکف شهرًا یعتکف ای شهر شاء لان النذر مطلق
عن الوقت فلا یجب علی الفور وکذلک الامر بالزکوة وهو قوله تعالی واتوا الزکوة
وبصدقة الفطر وهو قوله ادّوا عن کل حرٍّ وعبدٍ وبالعُشر وهو قوله
ما سقتهُ السماءُ ففیه العشر کل واحد منها مطلق عن الوقت فلهذا
لا یصیر بالتاخیر مفرطًا ای مقصّرًا ولهذا اذا تمّ الحول علی نصاب
الزکوة ولم یؤدّ زکوتها حتی هلک النصابُ سقط الواجبُ لانه
غیر مقصّر فی تاخیر ادائها وکذا یسقط العشر بهلاک الخارج بخلاف صدقة
الفطر فانها لا تسقط بذهاب الغناء لکنه یشکل اطلاق لفظ الکتاب
ببقاء صدقة الفطر فانها لا تسقط وکذا یشکل به تفریع سقوط الواجب
علی ان الامر مطلق عن الوقت وان جعل تاییدًا فذلک ادخل فی الاشکال
فان قلت ان النص الوارد فی العشر هو قوله تعالی واتوا حقه یوم حصاده
مقید به قلت ذکر فی الکشاف ارید بالحق ما کان یتصدق به علی المساکین
یوم الحصاد وکان ذلک واجبا حتی نسخه افتراض العشر ونصف العشر
والحانث اذا ذهب ماله فصار فقیرًا کفّر بالصوم ای فی الیمین مامور بالکفارة
المالیة اوّلًا عند وجدان المال وبالصوم عند فقدانه لقوله تعالی فکفارته
اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم
او تحریر رقبة فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فالامر بالکفارة المالیة مطلق

فاذا اخرها مع وجدان المال لايكون مفرطا فاذا ذهب ماله صار فقيرا
كفر بالصوم ولايؤاخذ بالكفارة المالية وعند اجزاء الصوم لانه غير مفرط
بالتاخير قضية للامر المطلق قوله وعلى هذا لايجوز قضاء الصلوات في الاوقات
المكروهة لانه لما وجب مطلقا وجب كاملا فلا يخرج عن العهدة باداء
الناقص ويجوز العصر عند الاحمرار اداء ولا يجوز قضاء وعن الكرخي ان
موجب الامر المطلق الوجوب على الفور والخلاف معه في الوجوب
لاخلاف في ان المسارعة الى الايتمار مندوب اليها اى على ان الامر
المطلق يطلق التاخير ولا يعين وقتا بعينه لايجوز قضاء الصلوة في
الاوقات المكروهة لانه لما فوض اليه الاوقات والمؤدى في الاوقات
المكروهة ناقص والفائتة هو ما كان واجبا على الكمال لو سع الان يختار
لادائه وقتا ينقص به ما وجب كاملا ولهذا يجوز اداء العصر في وقت الناقص
وهو وقت الاحمرار لانه ليس بمطلق عن الوقت بل مقيد به فانه اذا لم يؤد
في الوقت حتى انتهى الى اخره تعين ذلك الجزء للاداء لانه لايسعه
التاخير عن ذلك لانه مقيد به لامطلق عنه فعلى هذا كان قوله فيجوز
اداء العصر تاييد ونفي الاطلاق بدون ان الحكم يتغير وجودا وعدما
[illegible] ما [illegible] نوع يكون الوقت ظرفا للفعل كالوقت
[illegible] شرط الاستيعاب كالوقت للفعل كالصلوة

اى والدليل على ظرفيته انه لا يشترط استيعاب كل الوقت بالصلوة وتفسير ظرفية الوقت ههنا ان يكون الواقع مع امكان ان يفضل عن اداء الفعل

ومن حكم هذا النوع ان وجوب الفعل فيه لا ينافى وجوب فعل اخر فيه من جنسه لو نذر ان يصلى كذا كذا ركعة فى وقت الظهر لزمه ومن حكمه اى حكم وقت الظهر ان وجوب الصلوة فيه لا ينافى صحة صلوة اخرى حتى لو شغل جميع وقت الظهر بغير الظهر يجوز فان قلت هذا الحكم مستغنى عنه بالحكم الاول لان وجوب الشئ يستلزم صحته قلت جاز ان يزاحم الواجب واجبا اخر ولا يصح معه التطوع وقوله صحة صلوة اخرى مطلق يتناول التطوع والواجب ثم التائيد بقوله حتى لو شغل جميع وقت الظهر لا يطابق هذا الحكم فانه محل النظر فيه قوله ومن حكمه انه يتادى المامور به الا بنية معينة لان غيره لما كان مشروعا فى الوقت لا يتعين هو بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد بقيت المزاحمة عند ضيق الوقت ولهذا لو نوى النفل صح بالاجماع ولان التوسع افادت شرطا زائدا وهو التعين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض و بتقصير العباد ولقائل ان يقول ان المزاحمة كانت لسعة الوقت والشئ ينتهى بانتهاء العلة كما تقرر فى كثير من الصور واما صحة النفل وان كانت بالاجماع لكنها بناء على بقاء المزاحمة فلا تصلح دليلا عليه والسائل معترض على كل من قال بهذا الحكم وكذلك وجوب التعيين ثبت بعلة المزاحمة

والتوسع ولانه ينتقض بوجوب الترتيب فى قضاء الصلوة حيث
يسقط بضيق الوقت والنوع الثانى ما يكون الوقت معيارا له وذلك مثل
الصوم فانه يتقدر بالوقت وهو اليوم ومعيار الشيء ما يقدر به ذلك الشيء
والمراد ههنا الوقت الذى يستغرق الفعل اى الصوم ولا يفضل
عنه ويقدر به ويطول بطوله ويقصر بقصره ثم هذا النوع على
قسمين ما يكون الوقت متعينا له وما لم يعين الوقت له فبين النوع
الاول بقوله ومن حكمه اى من حكم الصوم ان الشرع اذا عين له اى للصوم
وقتا كرمضان لا يجب غيره اى غير ذلك الصوم فى ذلك الوقت حتى اذا
نذر فى رمضان بصوم لا يجب فيه اداء المنذور وهذا لانه لم يسع
صومين وليس له تبديل حكم الشرع فتعين ما وجب شرعا ولا يجب فيه
اداء غيره ولا يجوز اداء غيره فيه اى غير صوم رمضان فى هذا الوقت
لتعينه شرعا لهذا الصوم حتى ان الصحيح المقيم لو اوقع امساكه فى
رمضان عن واجب اخر كصوم القضاء والكفارة يقع عن رمضان
لا عما نوى لان الشرع لما عين للعبادة صوما بصفته فاذا اراد المكلف تغيير
صفته لا يقدر عليه وهذا كمن اجر نفسه للخياطة فخاط له فقصد التبرع
لم يكن تبرعا فكان اجارة وكمن باع عينا وسلم هبة لم ينقلب هبة وانما
قيد بالصحيح المقيم احترازا عن المسافر والمريض على قول ابى حنيفة فان

اللهم ثبت اقدامنا على الصراط

عنده اذا نوى المريض او المسافر فى رمضان عن واجب اخر يقع عما نوى
لانه انما ثبت لهما الترخص لمصالح بدنه وهو الفطر فلان يثبت لمصالح دينه وهى
قضاء ما عليه من الدين اولى فان قيل الصحيح عنده فى المريض ان يقع صومه
عن الفرض بكل حال وبه صرح الشيخان فى اصولهما لان الرخصة متعلقة
بحقيقة العجز ويظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة واما المسافر فيستوجب
الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بالصوم فوات شرط
الرخصة فما الفائدة لقيد الصحيح قلت روى الحسن والكرخى ان الجواب فى المريض
والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رح وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده
واختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضى الامام فخر الدين
والامام ظهير الدين الولوالجى والقاضى الامام ظهير الدين البخارى والشيخ الكبير
ابى الفضل الكرمانى وما ذكر الشيخان فى اصولهما فهو اختيارهما اجاز ان يكون
مذهب المصنف مذهب اكثر المشائخ وهو الظاهر قوله واذا اندفع
المزاحم وهو غير هذا الصوم بان لا يجوز فى الوقت سقط اشتراط التعيين
فان ذلك لقطع المزاحم فى الوقت بان ينوى صوم رمضان حتى لو اخطأ
فى النية بان ينوى الصوم او اخطأ فى الوصف بان ينوى صوم التطوع وغيره
يقع عن رمضان لانه لما تعين فى رمضان اصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى
الوصف كالمتعين فى مكان ينال باسم الجنس

زيد لو نودي بيا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد
وينال بالخطاء في الوصف كما لو نودي لرجل ابيض وهو منفرد في الدار بيا
ايها الرجل الاسود ينال به هذا لان الاسود بطل فبقي اسم الجنس الذي يصلح اسما له
قوله ولا يسقط اصل النية جواب من يقول لما تعين الوقت لصوم رمضان ينبغي
ان يسقط اصل النية ويتادى بلا نية من الصحيح المقيم فاجاب لان الامساك لا يصير
صوما الا بالنية لان الصوم شرعا هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا
مع النية فاذا فات الشيء من هذه القيود لا يكون صوما كما اذا لم يكن الامساك
في النهار ولقائل ان يقول هذا الدليل عين المدعى فان من لم يشترط النية
يقول الصوم شرعا هو الامساك عن المفطرات نهارا فحسب ويمكن ان
يقال هذا حاصل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل
نفى الصيام بدون النية مع ان الامساك يوجد به وبها فعلم ان
الصوم مع النية وفيه بعض مقدمات الدليل محذوف تقديره
اشترط النية لان الصوم انما يكون مع النية لانه عبادة ولا عبادة بدون
النية لتميز عن العادة قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين والاخلاص بالنية يكون وان لم يعين الشرع له وقتا فانه لا يتعين
الوقت له بتعيين العبد حتى لو عين ايام القضاء رمضان في غيرها لا
يتعين هي للقضاء فيجوز فيها صوم الكفارة والنذر ويجوز قضاء رمضان فيها

الاصول

وغيرها هذا بيان القسم الثاني من نوعي المعيار اي ما لم يعين الشرع له وقتا كقضاء
رمضان فانه ليس له وقت معين لاطلاق الايام في قوله فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ
فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد لانه تغيير حكم الشرع من الاطلاق الى
التقييد وليس ذلك للعبد قوله ومن حكم هذا النوع اي الذي لم يعين الشرع
له وقتا انه يشترط تعيين النية من الليل بان نوى قضاء رمضان
مثلا ولا يكفيه نية مطلق صوم الفرض او مطلق القضاء لوجود التزاحم لعدم
تعين الوقت له شرعا وشرعية كل صوم في كل يوم من الايام قوله ثم للعبد
ان يوجب شيئا على نفسه موقتا او غير موقت ولكن ليس له تغيير حكم
الشرع لكن من يتوهم ان للعبد ان يوجب على نفسه شيئا لم يكن واجبا فكيف
لا يكون له ان يعين عليه بعض الواجبات بوقت مع انه دون الاول فاجاب بان تعيين
الاوقات تغيير حكم الشرع وليس للعبد ذلك وانما له ايجاب شيء على نفسه والاقرب ان يجعل
قوله ثم للعبد الخ كالتفريع على الاول وتقريره اذا تحقق انه لا يتعين الوقت بتعيين العبد
فاعلم بعد ذلك ان للعبد ان يوجب شيئا على نفسه واذا تعلق فيما اوجب عليه حكم
الشرع ليس له تغييره ومثاله اي ما يوجب على نفسه وكان فيه حكم من الشرع يصح ايجابه
على نفسه وليس له تغيير حكم الشرع هو اذا نذر ان يصوم يوما بعينه لزمه ذلك و
لو صامه عن قضاء رمضان او كفارة جاز لان الشرع جعل القضاء مطلقا
فلا يتمكن العبد من تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم ولقائل ان يقول ان في

ايجاب المباح وتحريمه ايضا تغيير حكم الشرع لان الشرع اطلق له الاتيان
والترك في المباح وفي الايجاب والتحريم يرتفع هذا الاطلاق على انه لما كان
له اصل الايجاب فلا يكون له تغيير وصف الوجوب اولى لان اثبات الوصف ادون
من اثبات الاصل قوله ولا يلزم على هذا ما اذا صام اي اليوم المنذور عن نفل
حيث يقع عن النذر ولا عما نوى جواب نقض يرد على التعليل المذكور
وهو ان الشرع شرع له النفل مطلقا كالقضاء والكفارة فيما وقع
صومه عن النذر دون النفل يلزم تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم فاجاب
لان النفل حق العبد اذ هو مستقل بنفسه من تركه اي ترك النفل
وتحقيقه اي ايجاده واثباته فجاز ان يؤثر فيه بالنذر ورفع ما هو حقه
وهو النفل لا فيما هو حق الشرع وهو القضاء والكفارة قوله وعلى اعتبار
هذا المعنى وهو ان تصرف العبد يؤثر فيما هو حقه لا فيما هو حق الشرع
قال اصحابنا اذا اشترط في الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى سقطت النفقة دون
السكنى حتى لا يتمكن الزوج من اخراجها عن بيت العدة لان السكنى في بيت العدة
حق الشرع فلا يتمكن العبد من اسقاطه بخلاف النفقة لان السكنى في بيت
العدة حق الشرع لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن
نهاهم عن الاخراج ونهاهن عن الخروج وان اردن الخروج فعلم ان لزوم
البيت لزمهن حقا للشرع بخلاف النفقة لانها تجب بمقابلة تسليم نفسها

اياه وجزاء احتباسها عن تحصيل معاشها وكل ذلك حقها فلما كانت النفقة عوض
حقها كانت حقها كاجرة الاجير وفي السكنى انه ضمن النص دليلا على انه حق الشرع ولا
نص في النفقة **فصل** الامر يدل على حسن المامور به اذا كان الامر حكيما لان الامر لبيان
ان المامور به مما ينبغي ان يوجد والحكيم لا يطلب وجود القبيح لانه ينافي الحكمة فاقتضى ذلك
اي امر الحكيم حسنا اي حسن المامور به قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ثم المامور به
في حق الحسن نوعان حسن بنفسه اي حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره اي حسن لمعنى في غيره
فالحسن بنفسه مثل الايمان بالله تعالى وشكر المنعم والصدق والعدل فان العقل يحكم
بان هذه الاشياء حسنة وكذا الصلوة وسائر العبادات الخالصة لان العبادة فعل ياتي به المرء
تعظيما لله تعالى على وجه التذلل والخضوع وحسنه مركوز في العقول وحكم هذا النوع انه اذا
وجب على العبد اداؤه لا يسقط الا بالاداء وهذا اي ان لا يسقط الا بالاداء لا ياتي في كل
هذا النوع وانما ياتي في احد قسميه وهو فيما لا يحتمل السقوط من المكلف مثل الايمان بالله وصفاته
والمراد بالايمان ههنا التصديق اذ الايمان اقرار باللسان وتصديق بالقلب والتصديق ركن اصلي لا يحتمل
السقوط بحال والاقرار يسقط بعذر الاكراه حتى ان من اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه وقلبه
مطمئن بالايمان كان مؤمنا واختلف في الاقرار قال المحققون من اصحابنا على ان الايمان
هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا

حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع التمكن على البيان كان مؤمنا عند الله

وقال كثير من اصحابنا الايمان هو التصديق والاقرار الا انه ركن زائد يسقط بعذر

الاكراه فعند هؤلاء من صدق وترك الاقرار بغير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعلى

القولين الاقرار يحتمل السقوط كما في الاكراه بخلاف التصديق وهذا لان المكره انما

يضطر الى تبديل الاقرار لا الى تبديل التصديق فلذا يسقط الاقرار ولا يسقط التصديق

واما ما يحتمل السقوط كالصلوة والزكوة والصوم فهو يسقط بالاداء اى اتيان المامور به

او باسقاط الآمر كما اسقط الصلوة عند اعتراض الحيض ونحوها فعلى هذا قلنا اذا وجبت

الصلوة في اول الوقت سقط الواجب بالاداء او باعتراض الجنون والحيض والنفاس في

آخر الوقت باعتبار ان الشرع اسقطها عنه عند هذه العوارض ولا يسقط بضيق الوقت

حتى يجب القضاء اذا فات ولا بعدم الماء حتى يجب عليه التيمم ولا بعدم اللباس حتى يخير

بين ان يصلي قائما ويتم الركوع والسجود وبين ان يصلي قاعدا ويؤديهما بالايماء ولا

بنحوها كما في اشتباه القبلة وكالاكراه على ترك الصلوة فانه ليس مما مدخل فيه ولا يسقط بضيق

الوقت وانه لا يصلي عطفا على قوله سقط الواجب الا انه لا يترتب على ان ما يحتمل السقوط يسقط بشيئين

بالاداء وباسقاط الآمر قلت يجوز ان يكون متفرعا عليه لان قوله فهو يسقط بالاداء او باسقاط

الآمر يفيد الحصر بفحواه كما هو في مواضع التعليم ويجوز ان يكون بيانا للسقوط بالاداء او باعتراض الحيض ونحوها

والنوع الثاني من المامور به ما يكون حسنا بواسطة الغير وذلك مثل السعي الى الجمعة كقوله تعالى

فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والوضوء للصلوة مامور به بقوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الاية فان السعي ليس بحسن في نفسه لانه مشي ونقل القدم
وانما حسن بواسطة كونه مفضيا الى اداء الجمعة والوضوء تبرد وتطهير و
ذلك ليس بحسن بذاته اذ ليس فيه معنى العبادة وانما حسن بواسطة كونه مفتاحا
للصلوة وحكم هذا النوع ان يسقط بسقوط تلك الواسطة حتى ان السعي لا
على من لا جمعة عليه ولا يجب الوضوء على من لا صلوة عليه ولو سعى الى الجمعة
فحمل مكرها الى موضع اخر قبل اقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانيا ولو كان
معتكفا في الجامع يكون السعي ساقطا عنه وكذلك لو توضأ فاحدث
قبل اداء الصلوة يجب عليه الوضوء ثانيا ولو كان متوضيا عند وجوب
الصلوة لا يجب عليه تجديد الوضوء قوله والقريب من هذا النوع اي من
الحسن لغيره لا بنفسه الحد والقصاص والجهاد فان الحد حسن بواسطة الزجر
عن الجناية والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة واعلاء كلمة الحق
فان الحد عقوبة وتعذيب للعباد وليس ذلك بحسن بنفسه وانما حسن
بواسطة الزجر اي منع المتمرد عن الجناية كالزنا وشرب الخمر والقصاص
مثل الحد انما حسن بواسطة زجر الظالم عن القتل وكذلك الجهاد تخريب
البلاد وتعذيب العباد وليس ذلك حسن بنفسه قال عليه السلام
الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن

١٦٤

بواسطة كفر الكافر فان الكفرة اعداء الله وللمسلمين فلذا حسن لدفع
شرهم واعلاء كلمة الحق فلو فرضنا عدم الواسطة اى الجناية و
الكفرة مثلا لا يبقى ذلك مامورا به فانه لولا الجناية لا يجب الحدود
ولولا الكفر المفضى الى الحرب لا يجب عليه الجهاد **فصل** الواجب
بحكم الامر نوعان اداء وقضاء فالاداء عبارة عن تسليم عين
الواجب الى مستحقه والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب الى
مستحقه هذا تقسيم فى نفس الثابت بحكم الامر وهو اتيان المامور به والفصل
السابق فى تقسيم صفة الثابت بحكم الامر وهى صفة حاصلة للمامور به
من الامر وانما زاد قوله الى مستحقه مع انه اهمل فى عبارة كثير من المشائخ
لانه من تمام حقيقة المحدود اذ التسليم لابد لتماميته وجوده الى المسلم
اليه كيف وان المامور به اذا سلم دراهم دين الى غير رب الدين لا
يكون ذلك التسليم اداء فانقلت تعريف الاداء ليس بجامع لخروج
بعض انواعه كاسلام الصبى العاقل واداء صوم رمضان فى السفر و
تسليم ثمن المبيع قبل طلب البائع واداء دين المؤجل قبل حلول الاجل
فان ذلك اداء مع انها ليست بتسليم نفس الواجب بالامر لان الامر غير
متوجه فى هذه الصور والا لكان الاداء واجبا فى الحال لم يجب وانما يخرج
عن العهدة لتحقق نفس الوجوب واتيان الفعل بعد تحقق نفس الوجوب اتيان

بالواجب قلت لا نم عدم توجه الامر كيف وان الوجوب مختص بالامر لا يثبت بدونه

ولا نزاع في تحقق نفس الوجوب فعلم ان الامر متوجه وما قال من المشائخ ان الخطاب

بالامر متاخر عن نفس الوجوب فالمراد ان الاداء يجب اولا على التوسع ثم يجب مضيقا

بحيث لا خيار له في التاخير قال صاحب الميزان الوجوب ليس الا وجوب الفعل فانه

لا يعقل من وجوب الصلوة الا وجوب الفعل ولئن سلم ان الامر غير متوجه نقول

ان الاداء على قسمين قسم تسليم نفس الواجب بالامر وقسم تسليم نفس المشروع سواء

كان واجبا بالسبب او نفلا وقال القاضي الامام ابو زيد في التقويم والشيخ

فخر الاسلام في شرحه الاداء على نوعين واجب ونفل والمصنف عرف ههنا القسم الاول

من الاداء حيث قسم الواجب بالامر الى اداء وقضاء وكان الاداء المعرف هو المذكور

في قسمي الواجب بحكم الامر ولقائل ان يقول لما كان القضاء احد قسمي الواجب بالامر كان تسليم

عين الواجب بالامر كالاداء فكيف يفترقان الا ان يزاد في التعريف لتسليم اصالة وابتداء ونحوه وقوله

ثم الاداء نوعان كامل وقاصر فالكامل ما هو اداء بوصفه المشروع به مثل اداء الصلوة

في وقتها بالجماعة والطواف متوضيا اي المكتوبة وما شرع فيها الجماعة كالتراويح

والوتر معها لانها حين شرعت شرعت بصفة الجماعة وقد فضلت صلوة الجماعة

على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث

١٦٧

وكذلك الطواف متوضيا بقوله الطواف بالبيت صلوة والصلوة بدون الطهارة لا يجوز لكنه يجزي بإطلاق النص وجعل الوضوء واجبا بالحديث وقد سبق فإن قلت المأمور به الصلوة مطلقا عن صفة الجماعة والطواف مطلقا عن صفة التوضي فكان أداؤهما كما أمر بهما أداء كاملا إذ كمال المأمور به أن يؤتى به على صفة أمر بها قلت المأمور به في الصورتين مجمل أما الصلوة ففي حق نفسها وشرائطها وكيفيتها وأما الطواف وإن كان هو الدوران حول البيت لكنه مجمل في حق الشرائط والكيفية وإنما تقرر الشرعية في حقهما والإتيان بهما علينا بما بين من فعل النبي عليه السلام وفعله كان على صفة الجماعة في الصلوة وصفة الطهارة في الطواف إلا أن أفعال النبي عليه السلام وردت إلينا بعضها بالتواتر وبعضها بالشهرة وبعضها بالآحاد فلذا تفاوتت لواحق الصلوة وغيرها فرضا ووجوبا وسنة قوله وتسليم المبيع سليما كما اقتضاه العقد إلى المشتري وتسليم الغاصب لعين المغصوب كما غصبها إشارة إلى أن الأداء الكامل على نوعين من حقوق الله تعالى كالصلوة بالجماعة والطواف بالوضوء ومن حقوق العباد مثل تسليم المبيع سليما فإنه وجب على البائع التسليم إلى المشتري على الوصف الذي ورد عليه العقد وكذا تسليم المغصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب وحكم هذا النوع أي الأداء الكامل أن يحكم بالخروج عن العهدة أي بأداء كامل وعلى هذا قلنا الغاصب إذا باع المغصوب من المالك أو رهنه عنده أو وهبه وسلم إليه يخرج عن العهدة ويكون ذلك أداء لحقه ويلغو ما صرح به من البيع والهبة والرهن فلو غصب طعاما فأطعمه مالكه وهو لا يدري أنه طعامه أو غصب ثوبا فألبسه مالكه وهو لا يدري أنه ثوبه يكون ذلك أداء لحقه

اتی علی ان تسلیم عین الواجب مع الوصف الذی ورد الشرع به یخرج عن العهدة قوله فلو غصب

طعاما فاطعمه والفاء فیه للترتیب علی السابق یعنی لما کان الاداء الکامل تسلیم عین الواجب وبه

یخرج عن العهدة قلنا التسلیم فی هذه المسائل یکون اداء لحقه والشافعی فی احد قولیه

علی انه لا یبرأ بهذا التسلیم عن الضمان لانه ما اتی برد المامور به لانه غرور ومهنة والشرع لا یأمر

بالغرور والغاصب لا یبرأ الا برد المامور به وهذا لانه سلطه علی اتلاف ماله وهو

انه اکل الطعام ولبس الثوب حتی تخرق ولو علم انه ملکه لما استعمل ماله حتی اتلف لکنا

نقول ان عین ماله وصل الی یده فکان اداء لحقه غیر ان الغرور بجهله والجهل لا یبطل الاداء

الصادر منه الی المالک کما لو کان المغصوب عبدا فقال الغاصب للمالک اعتق هذا

العبد فقال اعتقته وهو لا یعلم انه عبده ینفذ عتقه ولا یرجع علی الغاصب بشیء وکذا

البائع لو قال للمشتری اعتق عبدی هذا واشار الی المبیع فاعتقه المشتری ولم یعلم انه عبده

صح اعتاقه ویجعل قبضا ویلزمه الثمن لانه اعتق ملکه وجهله بانه ملکه لا یمنع

صحة ما وجد منه وللخصم ان یقول ان الغاصب زال یده المطلقة للتصرفات عن المغصوب

والاباحة غیر مطلقة للتصرفات فکانت الاباحة تسلیما للمغصوب لا علی الوجه الذی وجب

علیه ردا لا به قوله والمشتری فی البیع الفاسد لو اعار المبیع من البائع او رهنه او

اجره منه او وکله به وسلمه یکون ذلک اداء لحقه ویلغو ما صرح به من الهبة وغیرها

اعلم ان البیع الفاسد کالبیع بالخمر والخنزیر والبیع بشرط لا یقتضیه العقد وفیه منفعة لاحد

المتعاقدین او للمعقود علیه وهو من اهل الاستحقاق کما اذا باع عبدا بشرط ان یعتقه المشتری

او يدبرها او يكاتبه او أمة على ان يستولدها المشترى فاذا قبض المشترى المبيع فى البيع الفاسد يكون المبيع مضمونا فى يده ولكل واحد من المتعاقدين فسخه دفعاً للفساد ويجب على المشترى رد المبيع الى البائع فاذا اعار المشترى المبيع من البائع اى اعطاه عارية او رهنه المشترى المبيع عند البائع او اجره اى اعطى المشترى المبيع للبائع بالاجرة او استاجره البائع او وهبه وسلمه اى وهب المشترى المبيع للبائع وقبض البائع يكون ذلك اى جميع ما ذكر من الاجارة والاعارة والهبة مع القبض اداء لحقه لانه تسليم عين الواجب قوله واما الاداء القاصر فهو تسليم عين الواجب مع النقصان فى صفته كالصلوة بدون تعديل الاركان والطواف محدثا ورد المبيع مشغولا بالجناية او بالدين ورد المغصوب مباح الدم بالقتل ومشغولا بالدين او الجناية بسبب عند الغاصب واداء الزيوف مكان الجياد اذا لم يعلم الدائن ذلك تعديل الاركان هو الطمانينة فى الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين والتعديل واجب عند ابى حنيفة رح ومحمد رح فاذا تركه جازت الصلوة مع النقصان وعند ابى يوسف رح والشافعى رح فرض وبيانه فى الفروع وكذلك الطواف محدثا كما هو ان المثالان من حقوق الله تع واما فى حقوق العباد فرد المبيع المعيب عند البائع بجناية استحق بها رقبة او طرفه وهذا اداء قاصر لانه كان واجبا على البائع ان يسلم المبيع الى المشترى سليما كما عليه العقد وقد فات وصف السلامة فكان تسليمه اداء ناقصا وكذلك رد عبد المغصوب مباح الدم بان قتل انسانا عند الغاصب او مشغولا بالدين بان استهلك مال انسان فى يد الغاصب فيتعلق ضمان التلف دينا فى رقبته او مشغولا بالجناية بان اتلف طرف انسان عند الغاصب فاستحق بها طرفه قصاصا وكذا اداء المديون الدراهم الزيوف مكان الجياد التى وجبت دينا عليه اذا لم يعلم الدائن ذلك

اما اذا علم ولم يرد في المجلس فليس له ولاية الرجوع وفي التقييد بعدم العلم اشكال لانه اشارة الى انه اذا علم ذلك لا يكون هذا اداء قاصرا وهو قاصر في الصورتين قيل انما تقيد به لتحقق القصور في الاداء فانه اذا علم الدائن فاستوفاه مع ذلك ولم يرده يكون اداء كاملا لسقوط حق صاحب الحق عن وصف الجودة لتجوزه بالزيوف وصار هذا بمنزلة تسليم المعيب اذا شرط البائع البراءة فانه اداء كامل لكنه لا يغني عن الايهام المذكور لان اداء الكامل يستدعي بقاء الوصف الذي وجب معه ولا نزاع في فواته ههنا وان تجوز به صاحب الحق فثبت انه ليس بشرط لكونه اداء قاصرا وانما هو شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق والاقرب ان يقال انه اذا علم صاحب الحق فالظاهر انه لا يتجوز به فلا يتحقق الاداء القاصر فكان ذكر هذا القيد لبيان موضع تحقق اداء القاصر كما هو داب المجتهدين في وضع المسائل بان يذكروا قيودا بها تتحقق المسئلة في الظاهر غالبا وان كانت تتحقق بدونها ايضا قوله

وحكم هذا النوع انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به ولا يسقط حكم النقصان الا في الاثم اي الاداء القاصر انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به كما اذا طاف محدثا ينجبر ذلك بالدم لان الدم مثل له شرعا وسيأتي نظائره وان لم يمكن جبر النقصان بان لم يوجد له مثل عقلا ولا شرعا يسقط حكم النقصان الا في الاثم فانه ياثم وان لم يجب عليه شيء في جميع باب الاداء القاصر وانما ياتي ذلك في بعض مسائل حقوق الله تعالى الا ترى انه اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع الى العا

وان قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة ولو
سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن
بلا خلاف ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك ما او جرح يرجع بكل الثمن عند
ابي حنيفة وعندهما يرجع بنقصان العيب فيقوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما
بين القيمتين من الثمن وتمام ذلك في الفروع وجملة الامر ان في الاداء القاصر اذا صار هالكا
بذلك السبب انتقض التسليم الا في المسئلة الاخيرة عندهما وياتي طرف
ذلك في هذا الباب قوله ولهذا اى لاجل انه ان لم يمكن جبر النقصان بالمثل يسقط
ولا يجب شيء الا الاثم قلنا اذا ترك تعديل الاركان في باب الصلوة لا يمكن تداركه
بالمثل اذ لا مثل له عند العبد فيسقط لان ايجاب المثل اما بالعقل بان يدرك
المثل لم يمكن الا بايجاب السبب الموجب للاداء واما بالسمع بان جعل الشرع له مثلا فاذا
لم يوجد واحد منهما يسقط والاعتدال في الاركان وصف ليس له منفرد عن الاصل مثل لا
عقلا ولا شرعا فلا يضمن بشيء سوى الاثم قوله ولو ترك الصلوة في ايام التشريق
فقضاها في غير ايام التشريق لا يكبر لانه ليس له التكبير بالجهر شرعا والمراد في غير ايام
التشريق التي تركها فيها حتى لو قضاها في ايام التشريق في العام القابل لا يكبر ايضا اما اذا
قضاها في غير هذه الايام من هذه السنة جميعا فانه يكبر لان وقت التكبير قائم وقال الشافعي
في اصل المسئلة يقضيها مع التكبير ليكون على حسب الفوات وانا نقول الجهر
بالتكبير بدعة لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية

الا فی زمان مخصوص فلا یکون له التکبیر بالجهر شرعا فی غیر هذه الایام فسقط لفوات المثل فان قیل فی العام القابل فی هذه الایام التکبیر بالجهر مشروع له قلت المشروع له التکبیرات المعدودة عقیب صلواتها و الزیادة علی ذلک غیر مشروع فاما لو کبر فی ایام من هذه السنة فی القضاء لا تکون تلک زیادة علی التکبیرات المشروعة فان قیل انه قد عجز عن صفة الجهر لا غیر لان اصل التکبیرات مشروع له فینبغی ان لا یسقط الاصل مع القدرة علیه بالعجز عن الوصف فیجب علیه التکبیر خفیة و الا یلزم جعل الاصل تبعا للوصف التابع وهو خلاف موضوع الشرع والعقل قلت قد ذکرنا ان الوصف اذا کان مقصودا یسقط الاصل لفواته وههنا ایض کذلک لان التکبیر فی هذه الایام من الشعائر وذلک مختص بصفة الجهر فیسقط لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله وعلی هذا قلنا فی ترک قراءة الفاتحة

والقنوت والتشهد وتکبیرات العیدین انه یجبر بالسهو ولو طاف طواف الفرض محدثا ینجبر ذلک بالدم وهو مثل له شرعا هذا ایض تفریع علی الاصل المذکور وهو انه ان امکن جبر النقصان بالمثل یجبر به والا یسقط لکن المسائل المتقدمة متفرعة علی الشطر الثانی ای ان لم یمکن جبره سقط وهذه المسائل علی الشطر الاول ای اذا امکن جبر النقصان بالمثل ففی الواجبات جعل الشرع سجدة السهو مثلا لکل منها فاذا ترک شیئا منها تجب سجدة السهو لینجبر النقصان اللازم بترک واجب من واجبات الصلوة فان قیل انما تجب سجدة السهو فی ترک واجب الامثال فی الصلوة صورة ومعنی او کالمثل الا انه لم یقض فی اثناء الصلوة الا ترى

ان السورة اذا سهى عنها فى الاوليين قضاها فى الاخريين والفاتحة لها
مثل فى الاخريين اذا تركها فى الاوليين لما ان الفاتحة مستحبة فى الاخريين فينبغى اذا تركها
فى الاوليين ان يقضيها فى الاخريين واذا تركها فى جميع الصلوة تجب سجدة السهو كالسورة قلت
قد ذكر عيسى بن ابان انه لا تقضى السورة وتقضى الفاتحة لان قرءة الفاتحة واجبة و
قراءة السورة غير واجبة وروى الحسن عن ابى حنيفة ان يقضيهما وعن ابى يوسف
انه لا يقضى واحد منهما وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بينهما ان السورة
انما يقضى باعتبار شبهة الاداء لان موضع القراءة جميع الصلوة لاطلاق
قوله تعم فاقرؤا ما تيسر من القران اذ المراد القراءة فى الصلوة والشفع الاول
تعينت للقراءة بالحديث وهو غير قطعى فتبقى الشفع الثانى شبهة فى كونه
محلا للقراءة فلذا يجب قضاؤها بشبهة الاداء واما الفاتحة فشرعت
فى الاخريين على سبيل الاحتياط كما تقرر لقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
فاذا كانت شرعيتها الا بطريق النفلية لم يستقم قضاؤها لان القضاء صرف
ما له من النوافل الى ما عليه وليس فيها معنى الاداء لوجوبها فى جميع الركعات و
اما قرائتها مكررة فخلاف المشروع كذا قالوا فلذا لا تجب سجدة السهو اذا سهى عن
الاوليين لكنه يشكل عليه ما صرح به الفقهاء من ان قراءة الفاتحة فى الاخريين
مستحبة والبواقى واضح امرها وعلى هذا الوادى ذيول فامكا جياد هلك

عند القابض لا شئ له على المديون عند ابى حنيفة رحمه الله قد

لانه المثل لصفة الجودة منفردة حتى يمكن جبرها بالمثل اي على ما قال اذا امكن جبر النقصان
يجبر به قوله لو ادى زيوفا مكان جياد فهلك عند القابض وانما قيد به لانه اذا
كان قائما في يد رب الدين ولم يكن عالما بزيافته حالة القبض كان له ان ينقض
الاداء ويطالب بالجياد احياء لحقه في الوصف وانما قال عند ابي حنيفة رح وهو
بالقياس اما ابو يوسف رح فعمل بالاستحسان وهو انه يضمن مثل ما قبض احياء لحقه في
الوصف كما في القدر فيرد مثل المقبوض ويستوفي الجياد ولو سلم العبد مباح الدم بجناية عند
الغاصب او عند البائع بعد البيع فهلك عند المشتري او المغصوب منه قبل الدفع لزم الثمن
وبرء الغاصب عن الضمان لوجود اصل الاداء وان قتل بتلك الجناية استند الهلاك الى اول سببه
ايراد هذه المسئلة وما بعدها في هذا المقام مشكل لانه عطف ظاهرا على المسائل المتفرعة على
الاصل المذكور وهو انه ان امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به والا يسقط وليس في هذه المسائل
جبر النقصان بالمثل ولا سقوطه بل ههنا امر ثالث وهو وجوب الضمان بالمثل ولو جعلت
مستانفة فلا وجه لايرادها ايضا الا ان يجعل ذكرها لبيان ان النقصان في المؤدى القاصر اذا
افضى الى التلف ينقض ذلك التسليم والحكم المذكور اي جبر النقصان وسقوطه فيما اذا لم يؤد سالما
في يد صاحبه اولبيان ان في حقوق العباد وجوب الضمان في الاداء القاصر حتى لو كان
المؤدى من الزيوف قائما او لم يعلم بنقصان وقت التسليم ثم علم به كان له ان يفسخ التسليم بخلاف
حقوق الله تعالى فان حكمه هو المذكور اولا ولهذا قال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح اذا ادى خمسة
زيوف في الزكوة مكان خمسة جياد سقط عنه الوجوب ولكنه يكره قوله فما كان
لم يوجد الاداء عند ابي حنيفة رح وقد مر الاختلاف فيه وذلك بناء على ان كون مباح
الدم عندهما بمنزلة العيب فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة الاستحقاق
وتمامه في الفروع قوله والمغصوبة اذا ردت حاملا بفعل عند الغاصب

فماتت بالولادة عند المالك لا يبرء الغاصب عن الضمان عند ابي حنيفة رح اي الجارية

المغصوبة اما في الحرة فلا ضمان بالاتفاق وقوله يفعل عند الغاصب يعم وجود العلوق من زنا

الغاصب او من زنا الاجنبي وانما يضمن عند ابي حنيفة رح لان سبب الولادة وهو العلوق حصل

عند الغاصب وكان علة الهلاك التي هي ترادف الالام الى الاخر مضافا الى العلوق فيكون الهلاك حاصلا

بسبب العلوق التي حصل عند الغاصب وهما لا يجعلان العلوق سببا للهلاك بل انما سببه

الولادة التي حصلت عند المالك قوله ثم الاصل في هذا الباب اي باب الايتمار

وتسليم الحقوق هو الاداء لانه اتيان بعين ما وجب كاملا كان او قاصرا وهو موجب الامر وانما

يصار الى القضاء عند تعذر الاداء لان القضاء خلف عن الاداء وانما يصار الى الخلف عند

تعذر العمل بالاصل ولهذا تعين المال في الوديعة والوكالة والغصب قوله اراد المودع والوكيل

والغاصب ان يمسك العين ويدفع ما يماثله ليس له ذلك ولو باع شيئا وسلم فظهر به

عيب كان المشتري بالخيار بين الاخذ والترك فيه وباعتبار ان الاصل هو الاداء يقول

الشافعي رح ان الواجب رد عين المغصوبة وان تغيرت في يد الغاصب تغيرا فاحشا

اي لاجل ان الاداء هو تسليم عين الواجب تعين المال في الوديعة والوكالة والغصب ليتحقق

تسليم عين الواجب عليه وذلك بان يودع رجل رجلا درهما او وكل بان يبيع بهذه الدراهم او يشتري

بها او غصب دراهم رجل فان الدراهم فيها تعينت حتى لا يكون لهؤلاء ان يستبدلوا بها دراهم

اخر قوله كان المشتري بالخيار فانه قيل الخيار باعتبار ظهور العيب باعتبار ان الاصل في الباب هو

الاداء فكيف يصح التفريع على هذا الاصل قلت لان مقتضى العقد ان يكون المعقود عليه سالما

عن العيب فاذا وجد المبيع معيبا ان يطالب المشتري بمثل المبيع المؤدى سالما ويرد المبيع المعيب الى

البائع لما كان الاصل في الباب هو الاداء كاملا وناقصا وقد وجد فقلنا لا يصار الى المطالبة

تسليم المثل الذي هو قضاء فيكون المشتري بالخيار قوله ويجب الارش بسبب النقصان

١٧٥

او خلف اذ الاصل قد وجد ١٢

اي ضمان النقصان وعندنا اذا تغيرت عين المغصوب بفعل الغاصب تغيرا فاحشا بان
زال اسمها واعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب و
ضمنها ولا يحل له الانتفاع بها حتى يؤدي بدلها وعلى هذا لو غصب حنطة فطحنها
او ساجة فبنى عليها دارا او شاة فذبحها وشواها او عنبا فعصره او
حنطة فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده وقلنا
جميعها للغاصب ويجب عليه القيمة اي جميع الاشياء المذكورة في المسائل
المذكورة للغاصب لانه احدث صنعة متقومة صيرت حق المالك هالكا
من وجه الا ترى انه تبدل الاسم وفات اعظم المقاصد والشيء انما يتقوم
بصورته ومعناه وحقه في الصنعة قائم من كل وجه فيترجح على الاصل
الذي هو فائت من وجه ولا نجعله سببا للملك من حيث انه محظور بل من
حيث انه احداث الصنعة قوله ولو غصب فضة فضربها دراهم او تبرا
فاتخذها دنانير او شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية وكذلك لو
غصب قطنا فغزله او غزلا فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية هذه عدة
مسائل تخالف سائر مسائل الغصب في الحكم عند ابي حنيفة في الاولين وبالاتفاق
في الشاة لانه ليس فيها تغير فاحش واما في الذهب والفضة فان العين باق من
كل وجه الا ترى ان الاسم باق لان الدراهم والدنانير يسمى ذهبا وفضة
ومعناه الاصلي وهو الثمنية وكونه موزونا باق حتى جرى فيه الربوا
باعتباره واما في الشاة فلان اسمها بعد الذبح باق

اللهم صل على محمد وآله وسلم

يقم شاة مذبوحة كما يقم شاة حية وكذلك ان غصب قطنا فغزله او غزلا
فنسجه لان القطن معظم مقاصده وقد حصل القصد به فكان القطن قائما
وبحصول المقصود لا يعد تغيرا وكذا الغزل انما يقصد به النسج وقد حصل ويشكل
على هذه المسائل مسئلة الساج لبقاء اسمها وصورتها ومعناها وتفرع عن
هذا اي ما تقدم من ان المغصوب اذا صنع فيه الغاصب وتغير تغيرا فاحشا يعتبر
صنعته ويجعل المغصوب كالهالك حتى يزول عن ملك المالك ويدخل في ملك
الغاصب عندنا وعند الشافعي المعتبر هو الاصل وانه باق من وجه حتى
لا يزول عن ملك المالك مسئلة المضمونات فان المغصوب اذا تغير تغيرا فاحشا
يجب على الغاصب قيمته عندنا وضمان المغصوب عنده او المراد من قوله تفرع عن هذا
مسئلة المضمونات ان المغصوب لا يملك بالغصب وباداء الضمان عند الشافعي
وعندنا يملك عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضي وذلك لان الاداء لما كان هو المتعين
لكونه اصلا كان رد المغصوب ما دام في نفسه قائما هو الواجب فلا يدخل في ملك الغاصب
عند الشافعي والاول اقرب ولذا قال الشافعي لو ظهر العبد المغصوب بعد ما
اخذ المالك ضمانه من الغاصب كان ملكا للمالك والواجب على المالك رد
ما اخذ من قيمة العبد قوله واما القضاء فنوعان كامل وقاصر فالكامل
منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن غصب قفيز حنطة فاستهلكها
ضمن قفيز حنطة ويكون المؤدى مثلا للاول وكذلك الحكم في جميع المثليات

وهي المكيلات كالحنطة والشعير ونحوهما والموزونات كالذهب و

الفضة ونحوهما والعدديات المتقاربة كالجوز والبيض لقلة التفاوت بين احادها

ولما غير المثليات فمثل الحيوانات والثياب فانه لا يماثل ثوب ثوبا من جميع الوجوه وهذا يتفاوت

قيمته لا محالة وكذلك الحيوان فلذا وجبت القيمة عند هلاك العين في غير المثلي لتعذر

المماثلة صورة ومعنى للتفاوت الفاحش بين امثالها واما القيمة فهو مثل معنى فقط فيه

فكان اول وهذا مذهب الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة

اعتبارا للمماثلة صورة ومعنى واما القاصر فهو ما لا يماثل الواجب صورة ويماثل معنى

كمن غصب شاة فهلكت ضمن قيمتها والقيمة مثل الشاة من حيث المعنى لا من حيث

الصورة والاصل هو القضاء الكامل اي الاداء بالمثل صورة ومعنى فان فيه رعاية حق المستحق

صورة ومعنى قوله على هذا قال ابو حنيفة اذا غصب مثليا فهلكت في يده وانقطع ذلك عن

ايدي الناس ضمن قيمته يوم الخصومة لان العجز عن تسليم المثل الكامل انما يظهر عند الخصومة

قبل الخصومة اذ يتحقق العجز عن حصول المثل الكامل لانه يمكن ان يحصل المثل عند الخصومة

وان كان لا يحصل قبل الخصومة قوله فاما ما لا مثل له لا صورة ولا

معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل يعني انما وجب القضاء بالمثل

الكامل او بالقاصر فيما له مثل او له قيمة واما ما لا قيمة له فلا يضمن

الا بالاثم لانه لا مثل له لا صورة ولا معنى الا ان يرد الشرع بالمثل نصا

كما ذكر بعد هذه المسائل قوله ولهذا المعنى اي لاجل

ان ما لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء

فيه قلنا ان منافع الاشياء لا تضمن بالاتلاف وصورة اتلاف المنافع

ان يستعمل الاعيان المغصوبة بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت

فانه لا يجب ضمانها على المتلف لا بمثلها ولا بقيمتها وذلك لان ايجاب الضمان

بالمثل اي بمثلها من المنافع متعذر لان المنافع تتفاوت تفاوتا كثيرا على

حسب تفاوت اعيانها وكذلك ايجاب الضمان بالعين ايضا متعذر لان

العين لا يماثل المنفعة لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان المنافع

اعراض لا تبقى زمانين فلا يمكن احرازها والا يمكن احرازها لا يمكن تقويمها

والعين تبقى وتتقوم لا يمكن ايجاب الضمان بالقيمة والمثل المعنوي والقيمة كذا قالوا

وفيه اشتباه وهو ان الاجارة انما شرعت في الشرع على تقويم المنافع وقيمتها

معلومة بتقديرها بالدراهم ويقومونها ايضا عند التجارة وغيرهم من غير نكير

فيبقى الاثم حكما له وانتقل جزاؤه الى دار الاخرة قوله وهذا المعنى لا يضمن منافع

البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق ولا بقتل منكوحة الغير لابي حنيفة ومحمد وزفر رحمهم

الله تعالى ... يضمن ... اي كما ان الاتلاف لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء

فيه بالمثل فقلنا انه لا يضمن منافع البضع المملوكة للزوج اذا اتلف بالشهادة الباطلة

على طلاقها ولا يضمن ايضا اذا اتلف بقتل منكوحة الغير ولا اذا اتلف بالوطي صورة

ذلك ان شهد شاهدان بالطلقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء

بالفرقة لا يضمنان شيئا عندنا وعند الشافعي رح يضمنان للزوج مهر مثلها او

كذلك اذا قتل رجل منكوحة رجل آخر لم يضمن القاتل شيئا للزوج عندنا

وكذلك اذا وطيها ثم قوله حتى وطى زوجة انسان وانكان لدفع توهم ان
وجوب العقر يدل على تقويم منفعة البضع لكن ايراده بطريق التفريع تعسف
فان قلت يشكل هذا الاصل بما اذا كان الشهود بالطلاق قبل الدخول فانهم يضمنون
نصف المهر اذا رجعوا قيل في جوابه انه لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع
لانه قيمته مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من
مهر المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر النصف الواجب بالعقد كما في مال اشتراه
الانسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف وانما يلزم نصف الصداق لان عود المعقود عليه
وهو منافع البضع اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم
تكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء النكاح ووقوع هذه الفرقة كان محتملا
بان ارتدت المرأة او تمكن ابن زوجها والشهود باضافة الفرقة الى الزوج منعوا
العلة المسقطة من ان تعمل عملها في سقوط النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك
النصف بشهادتهم او كانوا بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع

كذا قالوا قوله الا اذا ورد الشرع بالمثل مع انه لا يماثله صورة ولا معنى فيكون

مثلا له شرعا فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي ونظيره ما قلنا ان الفدية في حق
الشيخ الفاني مثل للصوم والدية في قتل الخطأ مثل النفس هذا استثناء من قوله وما

لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل قوله مع انه لا مشابهة بينهما
اي بين الصوم والفدية لان الصوم تجويع والفدية اطعام وهما في طرفي

النقيض فانتفى تماثلان وكذلك بين النفس المقتول وبين الدية لان المال
مملوك مبتذل والآدمي مالك مبتذل فلا يتماثلان عقلا وانما تماثلان شرعا
فجعل الشرع اياهما متماثلين

فصل في النهي

النهي نوعان نهي عن الافعال
الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم ونهي عن التصرفات
الشرعية كالنهي عن الصوم في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة
وبيع الدرهم بالدرهمين وهو المنع لغة وفي اصطلاح اهل الاصول هو
استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه وقيل قول القائل لغيره لا تفعل على
وجه الاستعلاء واختلفوا في موجبه على حسب اختلافهم في موجب الامر
لاستعماله في معان كثيرة كالتحريم والكراهة وبيان العاقبة والدعاء والشفقة
والارشاد لكن صيغته مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق والمختار ان
موجبه التحريم والافعال الحسية هي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على
الشرع كالزنا وشرب الخمر لانهما كانا معلومين قبل الشرع والافعال الشرعية
هي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع كالصلوة والصوم لان الصلوة
على هذه الهيئة ما كانت معلومة قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما فان قيل
البيع والاجارة لم يتوقف تحققهما على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونهما
من غير الشرع وقد كان قبل الشرع ايضا قلنا انهم يتعاطون مبادلة المال بالمال
او بالمنفعة فاما ان يكون بعت واشتريت عقدا عندهم بحيث

يترتب عليه الاحكام فانما يثبت بالشرع قوله وحكم النوع الاول ان يكون المنهى عنه هو عين ما

ورد عليه النهى فيكون المنهى عنه قبيحاً فلا يكون مشروعاً اصلاً قوله وحكم النوع الثانى ان

يكون المنهى عنه غير ما اضيف اليه النهى فيكون هو حسنا لنفسه قبيحا لغيره ويكون المباشر

مرتكبا للحرام لغيره لا لنفسه اى حكم النهى عن الافعال الشرعية ان يكون النهى [illegible] اضيف اليه النهى

كالصوم فى يوم النحر منهى بقوله عليه السلام الا لا تصوموا فى هذه الايام [illegible] النهى [illegible]

الاعراض عن ضيافة الله تعالى وعلى هذا اى على ان النهى عن التصرفات الشرعية يكون حسنا

بنفسه قبيحا لغيره قال اصحابنا النهى عن التصرفات الشرعية يقتضى تقريرها [illegible] يعلم ان الحكم فى

هذين القبيلين [illegible] ذكر فى هذا الكتاب مطلقا لكنه ذكر الشيخ فخر الاسلام وغيره من

[illegible] ان النهى [illegible] الحسية يدل على ان المنهى عنه قبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه

[illegible] الافعال [illegible] يدل على انه قبيح لغيره الا اذا [illegible] نظير المنهى [illegible]

[illegible] الحيض فانه [illegible] لغيره وهو الاذى بقوله تعالى قل هو اذى [illegible] يثبت به الحل

الاول [illegible] تكميل [illegible] حصان وغيرها من الاحكام ونظير المنهى من الثانى نكاح حليلة

[illegible] يحتمل [illegible] فانه غير مشروع اصلاً وكذلك

[illegible] يبقى مشروعا كما كان قبل النهى [illegible]

[illegible] العاجز وذلك [illegible]

[illegible] عاجز لان [illegible]

[illegible] النهى [illegible]

[illegible] قبل النهى [illegible]

[illegible] ان العبد عاجز عن تحصيل المشروع [illegible]

[illegible] الان تصور النهى [illegible]

١٨٢

الشرعي انما يكون من حيث الشرع وهو انما يكون اذا كان مشروعا فاذا لم يكن
مشروعا لم يكن متصور الوجود شرعا لا يكون مقدور العبد فيكون النهي عنه نهيا للعاجز
وهو الذي لا يقدر على الفعل وهو لا يليق بالشارع لانه بمنزلة قول القائل للاعمى لا تبصر وللامي لا تقرأ
وهو قبيح فكذا هذا محال لان نصوصه لا يعتمد المشروعية وانما قلنا النهي يعتمد
التصور لان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه باختياره فاثابه
ومن عصاه عاقبه والابتلاء يتحقق اذا كان المنهي عنه متصورا موجودا بحيث
يكون اتيانه الفعل وتركه باختياره هكذا قالوا وفيه اشتباه لان التمكن من
اتيان الفعل لا يتوقف على مشروعيته الا ترى ان العبد يتمكن من الامساك
في النهار كله سواء كان مشروعا او حراما محضا وكذا الصلوة والزكوة والبيع

قوله ويتفرع من هذا حكم البيع الفاسد والاجارة الفاسدة والنذر بصوم
يوم النحر وجميع التصرفات المشروعة مع ورود النهي عنها فقلنا البيع انما
يفيد الملك عند القبض باعتبار انه بيع ويجب نقضه باعتبار كونه حراما
لغيره مثال البيع الفاسد اذا باع عبدا بشرط ان يخدم البائع شهرا او الاجارة الفاسدة
مثل ان اجر الدار بشرط ان يسكنها مدة معلومة قوله فقلنا الخ هذا لبيان حكم البيع
الفاسد المنهي بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الذهب بالذهب
الا مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد والمنهي عنه بما روي انه عليه السلام نهى عن بيع
وشرط ونحو ذلك فان النهي فيهما ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض

والتوالد الفاسد فلا يبعد كونه اصله مشروعا لا بوصفه وقبولا ... الى محله ... قبل ذلك

لا بالوصف ولا بالشرط فكان الامرين راسخين على العقد فكان عقدا ... اصله

... لكن لما كان حراما شرعا كان يجب النقض حقا للشرع ... الشرع ... المس

ومنكوحة الاب ومعتدة الغير ومنكوحته ونكاح المحارم والنكاح بغير شهود ... النكاح

... متصرف وموجب النهي حرمة التصرف فاستحال الجمع بينهما فيحمل النهي على النفي ... فاما

موجب البيع ثبوت الملك وموجب النهي حرمة التصرف فامكن الجمع بينهما بان يثبت الملك و

... متصرف ... لو تخمر العصير في ملك المسلم يبقى ملكه فيها وتحرم التصرفات هذا ...

... يرد ... حكم بيع الفاسد وجواب ... يرد على الكل ... النهي

... تقتضي بقاء المشروعية وذلك لان نكاح المشركات ...

... كات حتى يؤمن ونكاح منكوحة الاب منهي بقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنكاح

... مشروعا اصلا وكذلك قوله حرمت عليكم امهاتكم ... قوله تعالى

... من ... النهي عن نكاح المحارم وغيرها لان التحريم والنهي ... بمعنى

... معتدة غيره ومنكوحة غيره والنكاح بغير شهود ... قوله لا نكاح الا بشهود ... لان ليس

بمعنى النهي والا يلزم ان لا يقع النكاح بغير شهود وقد يقع فاجاب بان القول ... المشروعية

... هو في ما امكن ثبات الحرمة مع شرعية موجبه وههنا لم يمكن ذلك لان موجب النكاح حل

... وموجب النهي حرمة التصرف وهما متنافيان فاستحال الجمع بينهما فيحمل النهي المذكور على النفي و

... تقتضي بقاء المشروعية لانتفائها اما يلزم في النهي لاقتضائه تصور الفعل

اللهم عافنا في الدارين بفضلك

ليكون العبد مبتلى ان ياتى باختياره وبين ان يترك باختياره ولا ابتلاء فى
النفى وهذا فيما هو صريح النهى مثل نكاح المشركات ونكاح حليلة الاب واما ما كان نفيا
صريحا مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فيبقى على حقيقته وهو ان النكاح الشرعى معدوم
بدون الشهود وما وجد من الايجاب والقبول بدون الشهود فليس بنكاح شرعا و
كذلك نكاح المحارم لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى
العين اخرجتها من محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان فى محل واحد فكانت
اضافة الحرمة الى العين نفيا للحل فلا ينعقد نكاح حبلى من الزنا نكاحا شرعا مع حرمة الفعل فيه
قيل انه مفيد للحل الا انه منع عن قربانها قبل وضع الحمل لئلا يسقى ماءه زرع غيره كما
يمنع عن قربان الحائض مع ثبوت الحل فيها وفيه اشكال وهو انه ليس بزرع للزانى و
لهذا لا يثبت النسب منه وعلى هذا قال اصحابنا اذا نذر بصوم يوم النحر وايام
التشريق يصح نذره لانه نذر بصوم مشروع وكذلك الصلوة فى الاوقات
المكروهة يصح لانه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا ان النهى يوجب بقاء التصرف
مشروعة ولهذا قلنا لو شرع فى النفل فى هذه الاوقات لزمه بالشروع اى على ان
النهى عن الافعال الشرعية يقتضى تقريرها قال اصحابنا يصح النذر بصوم هذه الايام
لانه نذر بصوم مشروع ولو كان الصوم فى هذه الايام غير مشروع لم يصح النذر به كما
هو حكم سائر المعاصى وقال زفر والشافعى لا يصح النذر ولا يلزمه شئ لان المنهى عنه
معصية وقال عليه السلام لا نذر فى معصية الله قلنا قد تقرر ان النهى عن الافعال الشرعية

تلويح

يقتضي ان يكون مشروعاً باصله قبيحاً بوصفه فكان النذر بهذا نذراً بما هو مشروع باصله

واما وصف المعصية فانما يتصل بفعله لا بذكره اسماً ولهذا يفتى بان يفطر في هذه الايام و

في ايام أخر ليحصل له العبادة على الخصوص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة

لانه اداه كما التزم قوله ارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى حلت الصلوة

بارتفاع الشمس وغروبها ودلوكها امكنه الاتمام بدون الكراهية جواب سوال مقدر وهو

ان يقال كيف يصح القول بلزوم الاتمام بالشروع وفيه التزام ارتكاب الحرام قوله وبه فارق

صوم يوم العيد فانه لو شرع فيه لا يلزم الاتمام عند ابي حنيفة رح ومحمد رح لان الاتمام

لا ينفك عن ارتكاب الحرام اي بما قلنا انه امكنه الاتمام بدون الكراهية فارق الشروع في

الصلوة في هذه الاوقات عن الشروع في الصوم في يوم النحر فانه اذا شرع في الصوم في يوم

النحر لا يلزمه الاتمام واذا افسده لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رح انه

يلزمه القضاء والاتمام في الصوم كما في الصلوة وجه الفرق ان الصوم مقدر باليوم فلا يمكنه

الاتمام بدون الامتناع عن الاكل والشرب في ذلك اليوم بخلاف الصلوة لما ذكرنا قوله ومن هذا النوع

وطي الحائض فان النهي عن قربانها باعتبار الاذى لقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في

المحيض ولا تقربوهن اي لما ورد النهي لمعنى في غيره وهذا جواب اشكال يرد على ان النهي عن

الافعال الحسية يقتضي قبحا لعينه فلا يكون مشروعاً اصلاً اي لا باصله ولا بوصفه وهو

ان الوطي فعل حسي مع انه بقي مشروعاً بعد النهي ولهذا يثبت الاحكام الشرعية فاجاب بانه

وان كان فعلاً حسياً لكنه منهي بمعنى الاذى لا بمعنى في عينه حتى لو ذهب الاذى

جاز الوطی فلا یکون حراما لعینه فکان هذا من قبیل الاستثناء المذکور فی صدر الفصل الاذی ما یستقذر به والمحیض الحیض کالمخیط للخیط وهذا قلنا ای لکونه غیر منهی لعینه یترتب الاحکام علی هذا الوطی ای وطی الحائض فیثبت به ای بهذا الوطی احصان الواطی ای للرجم واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا بالغا مسلما قد دخل بامراته دخولا حلالا فاذا وطی الحائض کان محصنا وتحل المراة المطلقة ثلاثا للزوج الاول اذا وطیها الزوج الثانی فی الحیض ویثبت حکم المهر علی الزوج بهذا الوطی کاملا والعدة والنفقة ای حکم العدة یعنی تجب العدة بهذا الوطی لو طلقها وتجب النفقة بهذه العدة ولو امتنعت ای التی وطئت فی الحیض عن التمکین من وطی الزوج مرة ثانیة لاجل الصداق کانت ناشزة عندهما فلا تستحق النفقة وعند ابی حنیفة تستحق النفقة کما لو امتنعت بعدما وطئت فی غیر حالة الحیض عن التمکین بالوطی فانما ترتب الاحکام المشروعة علی هذا الوطی لانه غیر منهی لمعنی فی عینه قوله وحرمة الفعل لا تنافی ترتب الاحکام فصار کطلاق الحائض والوضوء بالمیاه المغصوبة والاصطیاد بالقوس المغصوبة والذبح بسکین مغصوبة والصلوة فی الارض المغصوبة والثوب المغصوب والبیع فی وقت النداء فانه تترتب الاحکام علی هذه التصرفات مع اشتمالها علی الحرمة جواب اشکال مقدر وهو ان یقال ان هذا وطی حرام فلا یصلح ان یکون سببا للاحکام المشروعة اذ الحکم المشروع نعمة وکرامة فلا ینال بما هو حرام ومعصیة فاجاب بان حرمة الفعل لا تنافی ثبوت الاحکام شرعا کطلاق الحائض فانه وان کان حراما لکنه یثبت به الاحکام کسائر الطلاق شرعا کالحرمة والفرقة ووجوب العدة وغیرها من الاحکام المشروعة وباعتبار هذا الاصل ای باعتبار ان حرمة الفعل لا تنافی ثبوت الاحکام او باعتبار ان النهی عن التصرفات الشرعیة یقتضی بقاء المشروعیة قلنا فی قوله تعالی وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ان الفاسق من اهل الشهادة فینعقد النکاح بشهادة الفاسق ای قلنا

بقبول شهادة الفاسق اى بانعقاد النكاح بشهادته لانه من اهل الشهادة بمقتضى النهى
عن قبول الشهادة لما عرفت ان النهى عن الافعال الشرعية يقرر مشروعيته لان النهى عن
قبول الشهادة بدون الشهادة محال لان قبول الشئ وعدمه انما يتصور بعد وجود ذلك
الشئ فثبت انه من اهل الشهادة وانما لا تقبل شهادتهم لفساد فى الاداء وهو ايهام
الكذب فى شهادتهم لا لعدم الشهادة اصلا ولقائل ان يقول ان الشهادة هو اخبار
عن علم وذلك متصور من الفاسق ولا يلزم من ذلك اهلية الشهادة ويشكل ايضا
تفريع هذه المسئلة على ان النهى يقتضى بقاء المشروعية لان المنهى عنه هو قبول
الشهادة فهذا الاصل يقتضى ان يكون قبول شهادتهم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فينبغى ان ينعقد قبولها لثبوت حق الغير فاما ان يكون قبولها باطلا من كل وجه
ولا يكون لهم شهادة باصلها فليس من مقتضيات هذا الاصل وعلى هذا اى على
ان شهادة الفاسق غير مقبولة لفساد فى ادائها لا يجب عليهم اى على المحدودين فى
القذف اللعان لان ذلك اداء شهادة ولا اداء مع الفسق وبيانه اذا قذف الرجل
امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة والمرأة ممن يحد قاذفها او ينفى ولدها فطالبته
بموجب القذف فعليه اللعان وهو شهادات موكدات بالايمان مقرونة باللعن وفى الغضب
قائمة مقام حد القذف فى حقه ومقام حد الزنا فى حقها وصفة اللعان ان
يبتدئ القاضى بالزوج فيشهد اربع شهادات ويقول فى كل مرة اشهد بالله انى لمن
الصادقين فيما رميتها من الزنا يشير اليها فى جميع ذلك ويقول فى الخامسة لعنة الله عليه

١٨٩

ان كان من الكاذبين ثم تشهد المراة اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا

فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص اي في بيان ارادة المعنى بالنصوص او في تعيين المراد بالنصوص

اعلم ان لمعرفة المراد بالنصوص طرقا منها ان اللفظ اذا كان حقيقة لمعنى ومجازا لآخر فالحقيقة اولى مثاله ما قال علماؤنا البنت المخلوقة من ماء الزاني يحرم على الزاني نكاحها وقال الشافعي يحل والصحيح ما قلنا لانها بنت حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى وبناتكم لانها مولدة له ولو اريد به المنسوبات اليه لكان مجازا والحقيقة اولى من المجاز وللقائل ان يقول لو كانت المخلوقة من ماء الزاني داخلة تحت قوله تعالى وبناتكم وهو مضاف الى الآباء لكانت هي ثابتة النسب من الزاني كسائر قضية لاضافة الدالة على الاختصاص كما قلتم في قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن واللازم منتف فعلم المراد مجازا وهي المولودة المنسوبة اليه شرعا ويتفرع منه الاحكام على المذهبين من حل الوطي ووجوب المهر ولزوم النفقة وجريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز وهذا ظاهر لانه لما صح للزاني نكاح بنته هذه يترتب احكام النكاح عنده وهي المذكورة في الكتاب ولم يترتب عندنا لعدم صحة النكاح

ومنها ان احد المحتملين اذا اوجب تخصيصا في النص دون الآخر فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص اولى من الحمل على ما يستلزم التخصيص لان في التخصيص ترك بعض موجب اللفظ والعمل بموجب اللفظ اولى من تركه مثاله في قوله تعالى او لمستم النساء فالملامسة لو حملت على الوقاع كان النص معمولا به في جميع الصور ولو حملت على المس باليد كان النص مخصوصا في كثير من الصور فان

مس المحارم والطفلة الصغيرة جدا غير ناقض في اصح قولي الشافعي رح والملامسة
يحتمل المعنيين الوقاع والمس فالشافعي رح اراد المس باليد ونحن رجحنا معنى الوقاع
لانه اذا اريد به الوقاع كان النص معمولا به في جميع الصور لان في كل صورة وجد
الوقاع كان ناقضا للطهارتين الصغرى والكبرى موجبا للتيمم عند فقد الماء ولو
حمل على المس باليد يلزم تخصيص النص فان قلت حقيقة اللمس المس باليد ومنه بيع
الملامسة والوقاع مجاز والعمل بالحقيقة اولى واهون من التخصيص لان في التخصيص ابطال
بعض موجب الكلام وليس في المجاز ابطال فكان المجاز اولى كذا قيل وفيه اشكال لان التخصيص
عمل بالحقيقة القاصرة فكان اولى من المجاز مهما امكن على ان الابطال ممنوع اذ التخصيص
يجوز في الكلام قوله ويتفرع منه الاحكام على المذهبين من اباحة الصلوة ومس المصحف و
دخول المسجد وصحة الامامة ولزوم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة اي
يتفرع منه الاحكام عند مس النساء فانه اذا مس امرأة تباح له الصلوة ومس المصحف ودخول
المسجد وتصح الامامة وهذا كله عندنا ويلزم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة
اذا لم يجد الماء وهذا عنده وفي ذكر هذه المسئلة تفريعا تكلف قوله ومنها النص اذا قرئ بقراءتين
او روي بروايتين كان العمل به على وجه يكون العمل بالوجهين اولى مثاله قوله تعالى وارجلكم قرئ
بالنصب عطفا على المغسول وبالخفض عطفا على الممسوح فحملت قراءة الخفض على حالة التخفف و
قراءة النصب على حالة عدم التخفف اي بالنصب عطف على المغسول وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وبالخفض عطف على قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فهما يتعارضان لان النصب

191

يقتضي وجوب غسل الرجل مطلقاً في حالتي التخفف وغيرها والخفض يقتضي

وجوب المسح في الحالتين ولقائل ان يقول يشكل عليه من وجهين احدهما ان الجر محمول

على الجوار كما في قولهم جحر ضب خرب ولا يصح ان يكون عطفاً على الممسوح والا

لكان مسح الرجلين مغيا بالكعبين وليس كذلك وثانيهما ان النصب محمول على محل

برؤسكم لئلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه باجنبي ويمكن الجواب عن الاول

بان غاية لمحل المسح لا للمسح ولا نزاع في ان الرجل الى الكعب محل المسح وعن الثاني بان الاعتراض

في اثناء الكلام غير مستبعد لنكتة فاعتراض وامسحوا برؤسكم ههنا لبيان محل المسح

والترتيب فيه وباعتبار هذا المعنى قال البعض جواز المسح ثبت بالكتاب اي باعتبار

الحمل على الحالتين قال بعض المشائخ جواز المسح ثبت بالكتاب وقال الاكثر من جوازه ثبت بالسنة

لا بالكتاب والجر محمول على القرب والجوار قوله وكذلك قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل

هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

معناه بالتشديد حتى يغتسلن وبالتخفيف معناه حتى ينقطع دمهن لعشرة او دونها وبينهما

تعارض لان التشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء ينقطع دمهن

لعشرة او ما دونها والتخفيف يقتضي ان يحل بعد انقطاع الدم سواء اغتسلت

او لم تغتسل فحملت قراءة التخفيف فيما اذا كانت عادتها عشرة وقراءة

التشديد فيما اذا كانت عادتها دون عشرة قوله وعلى هذا قال اصحابنا اذا انقطع
دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يجز وطي الحائض حتى تغتسل لان كمال الطهارة يثبت
بالاغتسال ولو انقطع دمها بعشرة ايام جاز وطيها قبل الغسل لان مطلق الطهارة يثبت
بانقطاع الدم اي على الحمل المذكور على الحالتين قوله لان كمال الطهارة يثبت بالاغتسال
لان لفظ يطهرن للمبالغة والمبالغة في التطهير انما تكون باكمال الطهارة وكمالها بالاغتسال
فان قلت فاذا حملت على ما دون العشرة لم تبق هذه القراءة محمولة على الاطلاق
لان النص بظاهره يقتضي حل القربان بالاغتسال سواء اغتسلت على انقطاع
الدم او على سيلانه وانتم شرطتم الانقطاع للاغتسال قلت انما جعل الغاية التطهير
الكامل لا الاغتسال مطلقا والتطهير انما يحصل في محل التطهير ومحله انما هو بانقطاع
الدم لان مع سيلان الدم لا يقبل المحل التطهير ولهذا قلنا اذا انقطع دم الحائض
لعشرة ايام في اخر وقت الصلوة تلزمها فريضة الوقت ولو انقطع دمها لاقل
من عشرة ايام في اخر وقت الصلوة ان بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيها
وتحرم بالصلوة لزمتها الفريضة والا فلا لان لزوم الفريضة انما يسقط عنها
للتخفيف للحائض فاذا زال الحيض يعود اللزوم وقد زال الحيض بقراءة التخفيف على
انقطاع الدم لعشرة فتلزمها الفريضة وانما شرط ان بقي من الوقت مقدار ما تغتسل وتحرم
لان الواجب على المكلف لا بد له من القدرة على فعل الواجب وانها متوهمة وقد وجدت ههنا كما سبق
وتقرر في محله ان الوقت يحتمل الامتداد كما لسليمان توقف الشمس ومثل هذه القدرة

يكفي لوجوب الفعل مجرد ان العجز الحالي ينتقل الى الخلف ثم نذكر طرفا من التمسكات
الضعيفة لتكون تنبيها على مواقع الخلاف في هذا النوع منها ان التمسك بما روي
انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ لاثبات ان القيء غير ناقض ضعيف ووجه التمسك ان
الوضوء لو كان واجبا عليه لتوضأ كي لا يكون تاركا للواجب الذي يكون عليه وهذا
ضعيف لان الاثر يدل على ان القيء لا يوجب الوضوء في الحال اي متصلا بالقيء لان الفاء للوصل
مع التعقيب ونحن نقول ان القيء ناقض لكن انما يجب الوضوء عند القيام الى الصلوة لا في الحال
ولا خلاف فيه والخلاف في كونه ناقضا واعترض عليه من وجهين احدهما ان معناه فلم يتوضأ
حكما للقيء كما قلنا فيما روي انه زنى ماعز فرجم فاذا ترتب على القيء عدم التوضؤ دل على انه لا يكون ناقضا
لانه لو كان لترتب الوضوء عليه حكما واللازم منتف فيفيد الاثر ان القيء لا يوجب الوضوء
ثانيهما انه اخبر بعدم التوضي فيكون عدم التوضي ثابتا والاصل في كل ثابت دوامه وبقاؤه فيفيد انه
عليه السلام فلم يتوضأ الى ان خاض في الصلوة والجواب انه لا نسلم ان معناه ما ذكر وسند هذا
ان الفاء حقيقة للوصل مع التعقيب فنقول بها ماوراء ذلك من المعاني فليس بلازم معنى تسلم وما
زنى ماعز فرجم فلا نسلم فيه انه بمعنى الترتب لئن سلم ذلك فلتحقق معنى الحقيقة وهو الوصل
لانه معلوم ان الرجم لو تم متصلا بالزنى بل انما كان بعد حضوره في مجلس الحكم واقراره مرة بعد اخرى
والامضاء بعد ذلك وعن الثاني ان الاصل وهو ان الاصل في كل ثابت دوامه لا يجري في
الاعدام اذ هي غير ثابتة على ان استصحاب الحال حجة غير ملزمة لما تقرر وكذلك التمسك بقوله
تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات فساد الماء بموت الذباب ضعيف لان النص يثبت حرمته

ولاخلاف فيه وانما الخلاف فى فساد الماء والنص ساكت عنه لايتعرض له بوجه من الوجوه

فلايصح تمسكه به فان قيل اذا ثبت بالنص حرمة الذباب الميت لعموم لفظ الميتة فى النص والحرمة لا بطريق

الكرامة اية النجاسة وتثبت نجاستها كما قال الشافعى فقد ثبت فساد الماء بموت الذباب لو وقع

الميتة المتنجسة فيه قلنا لانسلم هذا على الاطلاق وسنده ان المتنجس فى الميتات هو اختلاط الدم

وما لادم له ليس بنجس على انه منقوض بالطين بانه حرام لابطريق الكرامة وليس بنجس وكذلك

التمسك بقوله عليه السلام خطابا لعائشة رض فى تطهير ما اصابه الدم حتيه ثم اقرصيه ثم

اغسليه بالماء لاثبات ان الخل لايزيل النجس ضعيف لان الخبر يقتضى وجوب غسل الدم بالماء

فيتقيد بحال وجود الدم على المحل ولاخلاف فيه وانما الخلاف فى طهارة المحل بعد زوال الدم

بالخل الحت تراشيدن بخشب او غيره والقرص خراشيدن بناخن تمسكوا به لاثبات ان الخل وسائر

المائعات لايزيل النجس لان الامر يقتضى وجوب غسله بالماء فلو جاز غسله بغير الماء لزم ترك الايتمار وهو غير جائز

وهذا ضعيف لان الخبر يقتضى وجوب غسل الدم بالماء حال وجود الدم فى المحل ولاخلاف فيه وانما الخلاف فى

طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل ونحن نقول الطهارة لزوال الدم حسا والنص ساكت عنه وكذلك

التمسك بقوله فى اربعين شاة شاة لاثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف لانه يقتضى وجوب

الشاة ولاخلاف فيه وانما الخلاف فى سقوط الواجب باداء القيمة فعند الشافعى لايسقط

وعندنا اذا ادى قيمة الشاة مكانها يجزى عن الزكوة لان الخبر يقتضى وجوب الشاة لان قول

النبى وان كان خبرا لكنه اكد من الامر فى الوجوب ولاخلاف فى وجوب الشاة وللخصم ان يقول

اذا وجبت الشاة زكوة فلا يخرج عن عهدة وجوب الزكوة الا باداءها الاترى

١٩٥

انه اذا وجبت اربع ركعات فى الظهر لايخرج عن عهدتها اذا عبد الله تعالى على هيئة اخرى وهو المطلوب

وكذا التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لاثبات وجوب العمرة ابتداءً كما هو مذهب الشافعى

ضعيف لان النص يقتضى وجوب الاتمام وذلك انما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف

فى وجوبها ابتداءً فان قيل ذكر فى الهداية ان قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله معناه ان تحرم بهما من دويرة

اهله فيكون مفيدًا لوجوب الحج والعمرة ابتداءً قلنا نزيف هذا الوجه على هذا الطريق وهو ان يراد

به الاتمام ظاهر كيف وهو حقيقة الاتمام فاما على ما ذكره الشيخ صاحب الهداية فلينجب عنه بطريق آخر

وكذلك التمسك بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بدرهمين ولا الصاع بصاعين لاثبات ان البيع

الفاسد لا يفيد الملك ضعيف لانه يقتضى تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى ثبوت

الملك وعدمه كما هو مذهبهم فيكون ضعيفًا لانه لما كان المنهى عنه حرامًا والحرام لا يصلح سببا لما هو

نعمة وكرامة وهو الملك قلنا انه ضعيف بما مهدنا من قبل ان النهى من الافعال الشرعية لا ينافى المشروعية

وكذلك التمسك بقوله عليه السلام الا لا تصوموا فى هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال

لاثبات ان النذر بصوم ايام النحر لا يصح ضعيف لان النص يقتضى حرمة الفعل ولا خلاف فيه وانما

الخلاف فى افادة الاحكام مع كونه حرامًا وذلك لان صحة النذر حكم وحرمة الفعل لا تنافى ترتب

الاحكام عليه فان الاب لو استولد جارية ابنه يكون حراما ويثبت به اى بهذا الوطى الحرام الملك

للاب فى جارية ابنه ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة

١٩٦

كان الذبح حراما لانه استعمال ملك الغير بغير اذنه ويحل المذبوح ويؤكل ولو غسل ثوبا نجسا

بماء مغصوب يكون حراما ويطهر به الثوب ولو وطى امرأته في حالة الحيض يكون حراما ويثبت به

احصان الواطى ويثبت به الحل للزوج الاول

فصل في تقرير حروف المعاني

سميت حروف المعاني لان لها معاني الواو للجمع المطلق اى لاشتراك المعطوف

والمعطوف عليه في الحكم المتعلق بالاول فقولك جاءني زيد وعمرو لاشتراكهما

في المجئ ومعنى الاطلاق كون الجمع اعم من ان يكون مع الترتيب والمقارنة او بدونهما

فقولك جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا متقارنين او تقدم مجئ عمرو

على زيد او تأخر او تراخي مجئ احدهما عن الآخر بساعة او يوم او نحو ذلك

فان قيل يستقيم معنى الجمع في المفردين اما في الجملتين نحو ضرب زيد واكرم عمرو

فلا يصح جمعهما في حكم قلت يفيد جمعهما في الثبوت كانه قال حصل ضرب زيد واكرام

عمرو ولقائل ان يقول ان ذلك حاصل بدون الواو فما فائدة الواو ويمكن ان يجاب

بان فائدة الواو التصريح على الجمع المذكور وان فهم بدون الواو وقيل ان الشافعي

جعله للترتيب وعلى هذا اوجب الترتيب في باب الوضوء لدخول الواو بين اعضائه

والصحيح من مذهبه خلافه واحتج القائلون بالترتيب ان النبي عليه الصلوة والسلام

قال ابدؤا بما بدء الله تعالى به حين سأل الصحابة من السعي بين الصفا والمروة

بايهما نبدء وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فدل على

الترتيب عند افهامهم انها للجمع او للترتيب فثبت بتنصيصه عليه السلام

١٩٧

انما للترتيب والعامة ان العرب يقولون جاءني زيد وعمرو فيما جاءا مقترنين او

متعاقبين بصفة الوصل او بصفة التراخي على الاطلاق ثبت ذلك بالنقل عن

ائمة اللغة وقد نص عليه سيبويه رح في مواضع من كتابه واما قوله تعالى ان

الصفا والمروة من شعائر الله فلا يوجب الترتيب ايضا الا ترى ان المراد بالآية

اثبات انهما من شعائر الله ولا يتصور فيه الترتيب وانما ثبت السعي بقوله تعالى

فلا جناح عليه ان يطوف بهما وانما اوجب النبي عليه السلام الترتيب

بينهما لان السعي لا ينفك عن الترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة

المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فيترجح به قال علماؤنا اذا قال لامرأته ان

كلمت زيدا وعمرا فانت طالق فكلمت عمرا ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى الترتيب

والمقارنة ولو قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الثانية

ثم دخلت الاولى طلقت وقال محمد رح ان دخلت الدار وانت طالق تطلق

في الحال ولو اقتضى ذلك ترتيبا لترتب الطلاق على الدخول ويكون

ذلك تعليقا لا تنجيزا ايراد هذه المسائل لتحقيق ان المذهب ان

الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ومقارنة استدلالا بهذه المسائل والمسئلة

الاخيرة وهي ان دخلت الدار وانت طالق تدل على انتفاء الترتيب عنه وذلك لانه

لو احتمل الواو الترتيب في انت لكان مجاز الصالح صيانة من الالغاء في الكلام

وقد يكون الواو للحال مجازا لاتصال بينهما

لان الحال يجامع ذي الحال والواو للجمع فيجمع
بين الحال وذي الحال وحينئذ تفيد معنى الشرط لان الاحوال
مقيدة كالشروط الا ترى الى قوله انت طالق راكبة فانه يتعلق الطلاق
بالركوب كما في قوله انت طالق ان ركبت مثاله ما قال في الماذون اى في
حقه او في مسئلته اذا قال الرجل لعبده ادّ الي الفا وانت حر يكون شرطا
للحرية قال محمد في السير الكبير اذا قال الامام للكفار افتحوا الباب وانتم آمنون
لا يامنون بدون الفتح ولو قال للحربي انزل وانت امن لا يامن بدون النزول
لما ذكرنا ان الواو للحال والاحوال شروط وكذلك الامان في مسئلته لا يثبت
الا عند النزول والفتح فان قلت ما ذكرتم عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو
دخلت في قوله انت حر وانتم آمنون وانت امن لا في قوله اد وانزل وافتح
فمقتضى هذا الكلام ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول والفتح كما في قوله
انت طالق وانت مريضة او وانت مصلية اذا نوى التعليق كان المرض والصلوة شرطا
للطلاق لدخول الواو فيه فاذا كان الحرية والامان شرطين كانا سابقين على الاداء
والنزول لان الشرط لا بد ان يتقدم على المشروط فلا يكون متعلقين بالاداء
والنزول والفتح فيقعان في الحال قلت انه من باب القلب كقولهم عرضت
الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام فيكون التقدير كن
حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا وانت نازل وكن آمنا وانت فاتح للباب وانما يحمل

على ذلك لان ظاهر الكلام الزام الاداء متعلقا بالحرية وليس للمولى ولاية ايجاب

المال على العبد فحمل ذلك على القلب الذى هو طريق مسلوك فى كلامهم لتعذر

العمل بالظاهر والجواب الثانى انه من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها

خلدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة وانما حمل

عليه بدلالة من قبل المتكلم لان غرضه اثبات الامان والحرية بعد اداء المال

والنزول لا قبلهما وانما يتحقق ذلك اذا جعل حالا مقدرا لا واقعة فيكون المعنى

اد الفا مقدرا الحرية وانزل مقدرا الامان ولما ثبت ان غرض المتكلم الحرية و

الامان فى حالة الاداء والنزول كانا متعلقين بهما معدومين فى الحال وانما

يحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ ذلك وقيام الدلالة على

ثبوته كما فى قول المولى لعبده اد الى الفا وانت حر فان الحرية تتحقق حال الاداء و

قامت الدلالة على ذلك فان المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرق فيه و

قد صح التعليق به فيحمل عليه ولو قال انت طالق وانت مريضة او مصلية تطلق فى

الحال ولو نوى التعليق صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ وان كان

يحتمل معنى الحال لكن الظاهر خلافه فاذا تايد ذلك بقصده

ثبت ولو قال خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها فى البز لا يتقيد العمل

بالبز ويكون المضاربة عامة لان العمل فى البز لا يصلح

حالا لاخذ الالف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به وقوله وانما يحمل

على الحال الخ ذكر هذه ليمتاز ما يصلح للحال عما لا يصلح له من المسائل وبيانه ان الواو للحال مجازا وكل مجاز لا بد له من امرين صلاحية المحل للمجاز وقيام الدليل على تعيين المجاز وصرف الكلام عن الحقيقة فلذلك اذا جعل الواو للحال لا بد من احتمال الكلام معنى الحال بان يكون مقارنا للذي الحال كما في قوله اد الى الفا وانت حر فان الحرية يتحقق حال الاداء ولا بد من قيام الدليل على تعذر العطف وتعين الحال وذلك لانه لو كان للعطف كان ذلك ايجاب المال على العبد ابتداء وليس للمولى ذلك مع قيام الرق فتعذر العطف وتعين الحال بجعل الاداء معلقا باختيار الحرية بخلاف المسئلة الثانية وهي قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية فانه لم يقم الدليل على تعيين الحال لان العطف ههنا صالح غير متعذر وهو حقيقة الكلام فكان اولى من الحال ولو نوى تعليق الطلاق بالمرض والصلوة بجعل الواو للحال صحت نيته لان الكلام يحتمل معنى الحال لكن لا يصدق قضاء بل يصدق ديانة لان المجاز خلاف الظاهر ففي كل صورة يدعي المتكلم خلاف الظاهر كان متهما بادعاء خلاف الظاهر فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى لا قضاء لمكان التهمة وبخلاف المسئلة الثالثة وهي قوله خذ هذه الالف واعمل بها في البز فان المحل لا يصلح للحال لان العمل في البز متاخر عن اخذ الالف والحال يجامع ذا الحال ويقارنه فلا يكون اخذ الالف مقيدا به هكذا ذكر بعض الشارحين وهو يشير الى ان الكلام يحتمل ان يكون حالا وانما يأباه استقامة المعنى وعلى هذا اي وعلى

ان ما لا يصلح حالا لا يجعل الواو فيه للحال. قال ابو حنيفة اذا قالت لزوجها طلقني ولك الف درهم فطلقها لا يجب عليها شيء لان قولها ولك الف درهم لا يفيد الحال ووجوب الالف عليها وقولها طلقني مفيد بنفسه فلا يترك العمل به بدون الدليل بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولك درهم لان دلالة الاجارة تمنع العمل بحقيقة اللفظ وقالا رح يجب عليها الالف لان الواو للحال بدلالة المعاوضة لانها تسلم لها نفسها بمقابلة هذا المال فصار كانها قالت طلقني في حال يكون لك الالف والاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال الزوج طلقت او فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان المال شرطا وبدلا للطلاق كما في احمل هذا المتاع ولك درهم حيث كان الدرهم بدلا ولابي حنيفة ان قولها ولك الف لا يفيد حال وجوب الالف عليها لان في الظاهر امر بالطلاق واخبار بان للزوج الف درهم وذلك لا يفيد حال وجوب الالف عليها وانما يحمل عليه بدلالة حالة المعاوضة والمعاوضة في الطلاق امر زائد ولهذا اذا دخله العوض صار يمينا عن جانب الزوج فيما اذا قال انت طالق على الف حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كانت المعاوضة امرا اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه فاذا لم يكن اصليا لم يكن دليلا على ترك الظاهر وهو حقيقة الكلام بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولك درهم لان المعاوضة في الاجارة امر اصلي فكان دليلا على ترك الظاهر بجعل الدرهم بدلا او شرطا وههنا اشكال اعيى فرسان الطراد عن مجاوزة

نهايته وهو انه تعذر العمل ههنا بحقيقة الواو وهي العطف لان الجملة الخبرية لا تحتمل عطفها على الجملة الانشائية فتعين المجاز وهو الحال تصحيحا للكلام واحترازا عن الالغاء لكنه اشتبه عليه انه يعتبر وجوه البلاغة في المسائل الشرعية التي تبتنى على كلام كل عاقل بالغ بليغا كان او غير بليغ وايضا يمكن ان يقال بان هذه الواو كالتي في قولهم دعني ولا اعود وليس للحال لان المقصود عدم العود في المستقبل لا في الحال قال في شرح المفصل انها للاستيناف لا للعطف ولئن سلمنا ذلك فنقول انه مذهب بعض علماء البيان لا مذهب كلهم كيف وقد نقل عن سيبويه عن ابي حيان انه يجوز مثل هذا العطف **فصل الفاء للتعقيب** اي مع الوصل يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قال ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تتطاول المدة بينهما ولهذا اي ولاجل ان الفاء للتعقيب تستعمل الفاء في كلام العرب في الاجزية لما انها تعقب الشرط اي من حق الاجزية ان تتعقب نزولها وجود الشرط بلا فصل كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان الطلاق يقع عند وجود الدخول من غير فصل وتراخ وقال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد بالف فقال الآخر فهو حر يكون ذلك قبولا للبيع اقتضاء لان الحرية بدون قبوله لا يتحقق ويثبت العتق منه عقيب البيع بخلاف ما لو قال وهو حر او هو حر فانه يكون رد البيع واذا قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه

فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان ضامنا لانه انما امره بالقطع عقيب الكفاية بخلاف
ما لو قال اقطعه او وقطعه فقطعه فانه لا يكون الخياط ضامنا ولو قال بعت
منك هذا الثوب بعشرة فقال فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع تاما
اقتضاء لان الامر بقطعه دليل قبول البيع ولو قال ان دخلت هذه الدار فهذه
الدار فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الاولى متصلا به حتى
لو دخلت الثانية اولا والاولى آخرا او دخلت الاولى اولا والثانية آخرا لكنه بعد مدة لا يقع الطلاق

اورد هذه المسائل لتائيد ان الفاء للتعقيب في المذهب كما في اللغة
ويحتمل ان يكون تفريعا من حيث المعنى او العطف على ان العطف يستعمل بغير
الواو كما جاء في كلامهم قليلا نادرا لكن ما دل عليه سوق الكلام هو الاول وبيانه
ان الفاء في قوله فهو حر يدل على الترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء فصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله
وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا
عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال
فلا يثبت القبول بالشك وكذلك الفاء في فقطعه يدل على انه انما اذن له بالقطع
عقيب الكفاية على قضية الترتيب فصار كانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه فاذا
لم يكف كان القطع حاصلا بدون الاذن فكان موجبا للضمان وقوله فاقطعه
في المسئلة الثالثة امره كامر وقوله فهو حر قوله لكنه بعد المدة لا يقع الطلاق لان

قوله لا يقع الطلاق لعدم وجود الشرط وهو دخول الثانية عقيب دخول الاولى متصلا ١٢

موجب الفاء الوصل مع التعقيب فيقتضي ان يكون الشرط دخول الثانية بعد دخول الاولى متصلا ولم يوجد الاتصال فان قلت قد ذكر في اول الفصل الفاء للتعقيب لم يتعرض الوصل فكيف يستقيم تفريع هذه المسئلة على موجب الفاء قلت التعقيب يتضمن صفة الوصل لان التعقيب لا يطلق الا على التراخي المخصوص وهو التراخي بزمان قليل حتى لو كان بزمان فاصل لا يكون ذلك تعقيبا الا ترى انه ماخوذ من عقب مؤخر الرجل لانه متصل به تعقيبا ومنه التعقيب بين اثنين لمجيء احدهما عقيب الآخر من غير لبث وقد يكون الفاء لبيان العلة اى لاظهار ان المذكور بعدها وقبلها علة وهو اعم من ان يكون داخلة على الحكم او العلة وكلاهما يوجدان في كلام العرب فالاول قولهم اطعمته فاشبعته او سقيته فاروته والثاني كقولهم للاسير ابشر فقد اتاك الغوث فقد نجوت فان لحوق الغوث به علة البشارة لكنها اذا دخلت على العلة يشترط ان يكون لها دوام كالغوث في المثال المذكور لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فكان في العلة معنى التعقيب من وجه فيستقيم دخول الفاء على العلة لثبوت التراخي فيها لكنه لما لم يكن متراخيا حقيقة كان جعله بمعنى العلة مجازا حتى لا يصار اليه الا عند التعذر مثاله اى مثال كون الفاء لبيان العلة قال علماؤنا اذا قال المولى لعبده اد الي الفا فانت حر كان العبد حرا في الحال وان لم يؤد شيئا ولو قال للحربي انزل فانت امن كان امنا وان لم ينزل لان الفاء دخلت على العلة فصار معناه اد الي الفا لانك حر فلا يتعلق

العتق بالاداء لانه لا دلالة في الكلام على التعليق وانما يصار اليه لتعذر حقيقته
وهو العطف لما سبق ان عطف الخبرية على الطلبية غير جائز وكذلك المسئلة
الثانية فان قلت فلم يجعل تعليقا باضمار حرف الشرط على نحو ان اديت الي
الفا فانت حر وفيه عمل بحقيقة الفاء قلت الاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام
بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة لا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان
موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل
بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى
من الاضمار هكذا ذكر في الشروح ولقائل ان يقول انه قامت الدلالة من حال المتكلم
على ان المراد هذا التعليق باضمار حرف الشرط وتضمين الامر معنى الشرط كما قامت
في قوله اد الي الفا وانت حر على ان في الكلام قلبا او انه حال مقدرة وان كان
القلب محتملا لا بعيدا من وجوه الكلام وكذا الحال المقدرة او نقول العطف
ههنا يستقيم لصيرورة هذا الخبر انشاء شرعا والانشاء من انواع الطلب
او لتضمين الخبر معنى الطلب ومثله جاء كثيرا في فصيح الكلام قال الله تعالى
وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ الى قوله وَقُولُوا
لِلنَّاسِ حُسْنًا او لان هذه المناسبة انما تراعى في بليغ الكلام وكلامنا
في كل كلام صادر عن كل متكلم بليغا كان او غيره

٢٠٥

اولان اشتراط هذه المناسبة ممنوع عند الفقهاء الا ترى ان قولها طلقني ولك الف لم يجعل حالا بل جعل عطفا مع اختلافهما خبرا وطلبا فاذا استقام العطف تعين العطف برلانه حقيقة هذه الكلمة واذا عطف كان الجزية متاخرة عن اداء الالف قضية للتعقيب قال

وفي الجامع الكبير اذا قال امر امراتي بيدك فطلقها فطلقها في المجلس طلقت تطليقة بائنة ولا يكون الثاني توكيلا بالطلاق غير الاول هذا من نظائر دخول الفاء على حكم العلة ولهذا يقع الطلاق الواحد اذا طلقها لان الفاء لبيان حكم العلة فكان قوله فطلقها امرا بمباشرة ما فوض اليه من الامر باليد فصار كانه قال اي اذا جعل الفاء لبيان حكم العلة طلقها بسبب ان امرها بيدك ولو قال طلقها وجعلت امرها بيدك فطلقها في المجلس طلقت تطليقتين فكان الثاني هو الطلاق المفوض ولا يكون توكيلا بالطلاق غير الاول فلا يقع الا واحدة وانما كانت بائنة لان المفوض اليه بالامر باليد هو البائن لانه كناية ولا يقع بالكناية الا الواحد البائن ولقائل ان يقول ان حقيقة الفاء وهو العطف صحيحة هنا فلم ذا ترك الى جعله حكم العلة هب انه غير خارج عن دائرة الحقيقة لكن لابد له من مرجح على العطف فان قلت تعذر العطف لاختلافهما خبرا وطلبا قلت فاء السببية لابد لها من اضمار ولا في العطف والمسئلة الثانية اختلفت النسخ فيها ففي بعضها ولو قال طلقها وجعلت امرها بيدك بالواو فطلقها في المجلس طلقت تطليقتين لان قوله طلقها توكيل بصريح الطلاق وقوله جعلت امرها بيدك تفويض الطلاق اليه لكنه ليس بحكم الاول لان الواو لا يحتمل ذلك فكان الثاني غير الاول

غير الأول فصار المأمور وكيلا بتطليقتين احدهما بائن وهو الأمر باليد لأنه كناية والأخر
رجعي لأنه صريح فاذا قال في المجلس طلقتها فقد أتى بما وكّل به وهو الطلقتان فوقعتا لكنه
يكون كلاهما بائنين لأن الرجعي يصير بائنا مع البائن لأنه اذا وقع البائن فلا يرجعها بعده
وفي بعضها طلقها فجعلت أمرها بيدك بالفاء فطلقها في المجلس طلقت تطليقة واحدة
ووجه هذه الرواية ما ذكر في المسئلة المتقدمة فكانت المسئلة على هذه الرواية
تفريعا على قوله وقد يكون الفاء لبيان العلة او مثالا له وعلى الرواية الاولى كانت لاظهار
الفرق بين موجب الواو وبين موجب الفاء بطريق التأييد معنى والمسئلة الثالثة
اعني قوله وكذلك لو قال طلقها وأبنها او أبنها وطلقها فطلقها في المجلس وقعت
تطليقتان بائنتان تأييد الرواية الاولى لأن وضعها بالواو ولذا يقع تطليقتان
ثم اعلم ان قيد المجلس لوقوع التطليقتين كما وقع في نسخ الكتاب لا يفيد وانما
وقع اتفاقا ويحتمل ان يكون سهوا من الكاتب لأنه توكيل والتوكيل لا يقتصر على المجلس
بخلاف ما اذا جعل أمرها بيدها لأنه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس ولـ
وعلى هذا اي وعلى ان الفاء لبيان حكم العلة قال اصحابنا اذا اعتقت الأمة المنكوحة
يثبت لها الخيار اي خيار العتق وهو خيار فسخ النكاح سواء كان زوجها عبدا
او حرا خلافا للشافعي فيما اذا كان زوجها حرا وانما قلنا بثبوته على الاطلاق لأن قوله
لبريرة حين أعتقت ملكت بضعك فاختاري اثبت الخيار بسبب ملكها بضعها
بالعتق لأنه ادخل الفاء في الاختيار فكان الخيار ثابتا بسبب ملك البضع فكان ملك البضع علة
لثبوت الخيار لها وهذا المعنى اي ثبوت ملك البضع لها لا يتفاوت بين كون الزوج حرا
او عبدا بل يثبت الملك في الصورتين فيثبت حكمه فيهما والا يلزم الخلف وهو غير جائز
ويتفرع منه اي من معنى الفاء المذكور في الحديث مسئلة اعتبار

٢٠٧

قوله ان الفاء في الحديث لبيان العلة اي ومنه ثبوت الخيار بالعتق ١٢ معدن

الطلاق بالنساء اعلم ان الطلاق ينصف بالرق حتى كان مع الحرية ثلثا ومع الرق ثنتا وهذا بالاتفاق ولكن الخلاف فى ان الاعتبار بحال الرجل او بحال المرأة فعندنا بحال المرأة وعنده بحال الرجل حتى اذا كان لحر تحت امة يملك عليها ثنتين عندنا وثلثا عنده وان كان العبد تحت حرة يملك عليها ثلثا عندنا وعنده ثنتين ومذهبنا متفرع على هذا الحديث فان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها فمن الضرورة الى القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت له الملك فى الزيادة فيكون ذلك سبب الثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع بعتقها معنى مسئلة اعتبار الطلاق بالنساء فيدار مالكية الثلث على عتق الزوجة دون عتق الزوج كما هو مذهب الشافعى بيانه ان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها ومع ذلك يثبت لها الخيار بالعتق فعلم ان بالعتق يزداد الملك فى المحل حتى يثبت له الملك فى الزيادة ويكون ذلك اى ازدياد الملك سبب الثبوت خيار المرأة لئلا تتضرر المرأة بزيادة الملك فى المحل وازدياد الملك فى المحل يحتاج الى زيادة المزيل وهو الطلقات الثلث ولما كان ازدياد الملك بعتقها كان ازدياد المزيل ايضا بعتقها ثبوتا للمسبب على وفق السبب ولقائل ان يقول لا يلزم من بقاء ملك الزوج وثبوت الخيار بالملك لها ازدياد الملك فى المحل اذ جاز ان يكون له ملك ينقص ذلك بعتقها فانتقل عن نقصانه اليها حتى لو كان لها الخيار ويزول الملك بالفسخ منها او نقول انما ازداد الملك لها لا

للزوج والمزيل انما يعمل فی ملكه عليها لا فی ملكها فلا يدل ازدياد الملك لها على صلاحيتها ازدياد الطلاق

فصل

ثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان مجيئ عمرو وضربه متراخيا لكن عند ابي حنيفة رح يفيد التراخي في اللفظ والحكم جميعا قالوا لان هذه الكلمة لما وضعت للتراخي والاصل في كل شيء كماله وكمال التراخي ان يكون في اللفظ والحكم جميعا وهو بمنزلة ما لو سكت ثم استانف وعندهما اي عند ابي يوسف رح ومحمد رح يفيد التراخي في الحكم اي في وجود الفعل المتعلق بهما لا في اللفظ لان الكلام متصل لفظا وحقيقة وبيانه اي بيان الاختلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في هذه المسئلة وهي اربعة اوجه لانه اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في غير المدخول بها او في المدخول بها وفي كل واحد اما ان اخر الشرط او قدم ففي الاولى وهي فيما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده يتعلق الاولى بدخول الدار لان دخول الدار شرط وتقع الثانية في الحال ولغت الثالثة لان الثانية والثالثة مذكورتان بكلمة ثم فصار كانه سكت عن الاول ثم استانف بهما فلا يتعلقان بالشرط وتقع الثانية في الحال لوجود المحل وعدم التعليق ولغت الثالثة لانتفاء المحل لانها غير مدخول بها فتبين بالثانية لا الى عدة وعندهما يتعلق الكل اي كل الطلاق بالدخول لما اي لاتصال الثانية والثالثة

۲۰۹

باول الكلام لفظا ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع عملا بالتراخي فلا تقع الا واحدة
وتلغو الثانية والثالثة لانها بانت بالاولى وفي الوجه الثاني وهو انه لو قال انت طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رح وقعت الاولى في الحال لتجردها عن التعليق
لما انه صار كانه سكت عن الاولى ثم استانف بالثانية فسكت عنها ثم استانف بالثالثة فلما بانت بالاولى
لغت الثانية والثالثة وعندهما تقع الواحدة عند الدخول لما ذكرنا اي يتعلق الكل بالشرط
وينزل الترتيب عند الدخول وفي الوجه الثالث والرابع وهما ان كانت المراة مدخولا بها فان
قدم الشرط تعلقت الاولى بدخول الدار وتقع ثنتان في الحال عند ابي حنيفة رح وان اخر الشرط
وقعت ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بدخول الدار وعندهما يتعلق الكل بالدخول في الفصلين
لاتصال الكلام مع كلمة ثم لفظا وعند الامام في صورة تقديم الشرط يتعلق الاولى بالدخول وتقع
الثانية والثالثة في الحال لتجردهما عن التعليق لانفصالهما عن الشرط وفي صورة
تاخير الشرط تقع الاولى والثانية في الحال وتعلقت الثالثة بالدخول فان قلت على قول
الامام في صورة التقديم الشرط في المدخول بها وغيرها اذا تعلقت الاولى
بالشرط ينبغي ان لا تقع الثانية والثالثة بل يجب ان يلغو لان الكلام الثاني لما
انقطع عن الاولى حتى لا يتعلق بالشرط لا يشارك الاول فيما يتم به فلا يصير ذلك كلاما
فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق
كلاما مبتدءا ولو استانف ذلك حقيقة لا يقع شئ فكذا اذا استانف حكما قلت صحة العطف
على الاتصال صورة والتعليق بالشرط مبني على الاتصال صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب

الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق بالشرط توضيحه انه لو
قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث
بالشرط لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف العطف لكن يثبت به الشركة فيما يتم به الاول للاتصال
صورة ويمكن ذلك بدون حرف العطف بان جعل خبرا بعد خبر كذا قيل

فصل

بل لتدارك الغلط فانها موضوعة للاضراب اى الاعراض عن الاول منفيا
كان او مثبتا على سبيل تدارك الغلط باقامة الثانى مقام الاول فاذا قلت
جاءنى زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت
فى ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءنى زيد بل عمرو
فمعناه بل جاءنى عمرو عند الجمهور وبل ما جاءنى عمرو عند المبرد وقال عبد القاهر
الكلام مما يحتمل الوجهين وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيد للنفى وهذا اى
الاعراض عما قبله انما يصح فى كل موضع يصح الرجوع عن الاول وفيما لم يمكن
صار كلمة بل فيه بمنزلة العطف المحض فيثبت الثانى مضموما الى الاول
على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى انه اذا قال لامراته الغير
المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لان قوله لا بل
رجوع عن الاول باقامة الثانى مقام الاول ولم يصح رجوعه فيقع الاول فلا
يبقى المحل عند قوله ثنتين ولو كانت مدخولا بها يقع الثلث لانه لا يمكن
الرجوع فيقع الاول والاخبار معه بخلاف ما اذا كانت المراة غير

٢١٢

مدخول بها حيث تقع واحدة لانه لا يصح الرجوع عنها فوقعت وتبين بها ولا يبقى
محلا عند قوله ثنتين فلا يقعان وهذا اى وقوع الثلث فى الدخول بها بكلمة بل
بخلاف ما لو قال لفلان على الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلث الاف بل يجب
الفان عندنا وعند زفر رح يجب ثلثة الاف لان حقيقة اللفظ لتدارك الغلط
باثبات الثانى مقام الاول ولم يصح عنه ابطال الاول فيجب تصحيح الثانى مع بقاء
وذلك بطريق زيادة الالف على الالف الاولى بخلاف قوله انت طالق واحدة لا
لا بل ثنتين لان هذا انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون فى الاخبار دون الانشاء
فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط فى الاقرار دون الطلاق حتى لو كان الطلاق
بطريق الاخبار بان قال طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين وقع ثنتان لما ذكرنا قوله
وهذا اى وقوع الثلث بخلاف قوله لفلان على الف لا بل الفان حيث لا تجب ثلثة
الاف عندنا كما قال زفر رح لان بل للرجوع عن الاول باقامة الثانى مقامه ورجوعه
عن الاقرار بالف باطل لبطلان الانكار بعد الاقرار لكن اقراره بالالفين على وجه
اقامتهما مقام الاول صحيح فيلزمه الالفان مع الالف الاول كما لو قال له على الف
بل الف دينار فيلزم المالان لاختلاف الجنس كما فى مسئلة الطلاق وقلنا ان حقيقة بل لتدارك
الغلط باثبات الثانى مقام الاول ولم يصح عندنا ابطال الاول فيجب تصحيح الثانى
مع بقاء الاول وذلك فى الاعداد على ما هو العادة بان يبقى العدد الاول
ويراد بالثانى اكمال فيزاد الالف على الالف فكانه قال لا بل مع ذلك

الالف الف اخرى الا يرى اذا قال الرجل سنى ستون بل سبعون يراد به زيادة عشرة على ستين لا ان يراد به ضم سبعين بتمامها الى ستين وهذا بخلاف مسئلة الطلاق لان الطلاق انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون فى الاخبار دون الانشاء لانه ايجاد امر لم يكن وبعد ما وجد شئ لا تمكن تداركه بان يجعل لا تيا على عدم فاما الخبر فيحتمل الصدق و الكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفى الكذب فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط فى الاقرار دون الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار يقع ثنتان لما ذكرنا هذا حاصل ما ذكر فى هذا المقام وفيه بحث لان الرجوع فى الطلاق انما لا يصح اذا كان صدر الكلام عاملا بمجرد التلفظ به وصدر الكلام اذا كان فى اخره ما يغير اوله يتوقف على اخره واى تغير اقوى واظهر من الاعراض عن الاول وايضا ان تدارك الغلط فى مسئلة الاقرار غايته انه ضم اليه الثانى وهو لا يتعرض للاول لا ذاتا ولا وصفا الا ترى انه لو قال له على الف والف لا يكون هذا فى شئ من الرجوع و التغيير عن الاول لا فى اصله ولا فى انفراده فعلم ان ضم الاول الى الثانى فى لا يتعرض بالاول لا ذاتا ولا صفاتا فصل لكن للاستدراك وهو اصطلاحا الخلل بدفع التوهم الذى تقرر فى الكلام السابق نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا الدفع وهم من يتوهم ان عمرا غير مرئى ايضا فازالت كلمة لكن هذا التوهم فان قلت من اين حدث هذا التوهم و فى الكلام اعنى قولك ما رايت زيدا تعرض لرؤية كلا صريحا ولا اشارة قلت هل

٢١٣

هذا العطف فيما اذا كانت بين الشخصين ملازمة في سبب من اسباب الرؤية ونحوها
فاذا نفيت الرؤية لاحدهما فقد وقع في قلب السامع ان الثاني ايضا غير مرئي باعتبار تلك
الملازمة فيستدرك ما وقع في قلب السامع من التوهم ان عمرا غير مرئي بعد النفي فيكون
موجبا اثباتا لما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله هذا بيان الفرق بين لكن وبل بوجهين احدهما
ان لكن لا يستدرك بها بعد الايجاب فلا تقول رأيت زيدا لكن عمرا وبل يقع بعد الايجاب والنفي
معا والثاني ان موجب لكن اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله لا بكلمة لكن كما مر
بخلاف بل فانه يوجب نفي الاول واثبات الثاني بوضعه وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان
في الكلام جملتان مختلفتان نفيا واثباتا جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا كما جاز في
النفي تقول جاءني زيد لكن عمرو لم يأت والعطف بهذه الكلمة اي بلكن انما يتحقق ويتأتى عند
اتساق الكلام والمراد باتساق الكلام انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بشيئين
احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان
يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كما في قولك جاءني
زيد لكن عمرو لم يأت فان كان الكلام متسقا بان يتصل الكلام ويكون محل الاثبات غير محل
النفي تعلق النفي بالاثبات الذي بعده اي يرتبط النفي بالاثبات ولا يعتبر ابتداء بانه لحق النفي به
ويكون الاثبات مستانفا والا اي وان لم يوجد الاتساق بان فات احد الشيئين المذكورين
في الاتساق فهو اي الكلام بلكن مستانف مثال لعدم الاتساق ما ذكر محمد رح في الجامع اذا قال
لفلان علي الف درهم قرضا فقال فلان لا ولكنه غصب لزمه المال في مسئلة الجامع

الجامع هو ما قال فلان لا ولا اثباته هو قوله لكنه غصب ومعناه يتعلق النفي بمحل الاثبات لان محل الاثبات هو السبب لا اصل المال فالنفي هو قوله لا انما يتعلق بالسبب لا باصل الاقرار لان الكلام متسق اى كلام المقر مع كلام المقر له متوافقا لا متنافيان لان المقر له انما نفى سببا واثبت سببا ولا يتعرض كلامه باصل المال كذا قيل وهو معنى الاتساق لان النفي والاثبات لا يتوجهان على شيء واحد فظهر ان النفي كان في السبب دون نفس المال وكذلك لو قال لفلان علي الف من ثمن هذه الجارية وقال فلان الجارية جاريتك ولكن لي عليك الف لزمه المال فظهر ان النفي كان في السبب لا في اصل المال فكان الكلام متسقا ولو كان في يده عبد فقال هذا لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل كان العبد للمقر له الثاني وهو فلان آخر لان النفي يتعلق بالاثبات يعني اذا وصل قوله لكنه لفلان آخر بقوله ما كان لي قط كان وصله بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا فكان النفي اي قوله ما كان لي قط متعلقا مرتبطا بالاثبات وهو قوله لكنه لفلان آخر لانهما متنافيان متناقضان وان فصل قوله لكنه لفلان آخر عن النفي كان العبد للمقر الاول لان هذا نفي مطلقا اي نفي عن نفسه وعن كل احد فكان قول المقر له ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر فكان العبد للمقر الاول وهو في يده وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للثالث على ذي اليد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فبقي العبد ملكا له ولقائل ان يقول ان قوله ما كان لي قط نفي الملك في الزمان الماضي

٢١٥

مستغرقا له والتحويل الى المقر له الثاني يعتمد ثبوت الملك للمقر الاول كلامه لنفيه

باصله ثبت وقد اكده بكلمة قط المستغرقة بالنفي في الازمنة الماضية حيث صار

معتبرا مقطوعا عن احتمال التاويل فلا يجعل الكلام الاخير لتحويل الاول الا بطريق التبديل

وبيان التبديل لا يصح موصولا ومفصولا وايضا انما يعتبر صدر الكلام على موافقة اخره اذا

امكن وههنا استقام الجمع بينهما مع بقاء حقيقة الاخيرين

بان يكون شهادة واخبارا منه حسبة بان العبد حقه لا حقي من

غير تحويل منه ولو ان امة تزوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة درهم

فقال المولى لا اجيز العقد بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين

بطل العقد لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها

لا يتحقق فانه صرح بنفي النكاح بقوله لا اجيز النكاح وقوله ولكن اجيزه

اثبات بعد رده فلا يقبل الاستدراك فكان قوله اجيزه بعد رد العقد

وفيه اشكال لان صدر الكلام وان كان رد النكاح باطلاقه ظاهرا

لكنه يحتمل ان يكون رد النكاح مقيدا بمائة وان كان في حيز المجاز فينبغي

ان يقيد بدلالة اخره بطريق بيان التغيير ضرورة توقف صدر الكلام

على اخره اذا كان مغيرا له وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن اجيزه ان

زدتني خمسين على المائة يكون فسخا للنكاح لعدم احتمال البيان

لان من شرطه الاتساق ولا اتساق فقوله ومثاله ما ذكر محمد مع

مسئلة الاقرار بالالف من ثمن الجارية نظير الاتساق وقوله ولو كان في يده عبد فقال هو لفلان في صورة فصله نظير غير المتسق لفوات الاتصال ومسئلة اجازة النكاح نظير غير المتسق لتوجه النفي والاثبات على شئ واحد

فصل

او لتناول احد المذكورين لا على التعيين ولهذا لو قال لعبيده هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى كان له ولاية البيان اي يبين احدهما ايهما شاء مبارزًا كان او بشيرًا ثم يتناوله احد المذكورين اما على سبيل البدل كما مر في مسئلة الحرية واما على سبيل العموم كما ياتي في مسئلة الوكيل وهو قوله ولو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا او هذا كان الوكيل احدهما لو يباح البيع لكل واحد منهما ولو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون للاخر ان يبيعه ولهذا قال ويباح البيع لكل واحد منهما في مسئلة التوكيل لكن اعتبار العموم لا يتجاوز تناول احدهما فانه لازم في جميع مواقعه ولهذا لو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون للاخر ان يبيعه عملًا بتناول احد المذكورين فلئن ما الفرق بين المسئلتين قلت التوكيل فيه معنى اباحة التصرف في النفس للوكيل انكاح محظور او الا بأنه يوجب العموم مثل قوله جالس الحسن او ابن السيرين وكان مقصوده بيع ماله ولا يحصل ذلك الا بالعموم

قوله ولو قال الزوج لثلث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت احدى الاولیین وطلقت الثالثة فی الحال لانعطافها ای یکون الثالثة معطوفة علی المطلقة من الاولیین ویکون الخیار للزوج فی بیان المطلقة منهما لانه بمنزلة ما لو قال احدیکما طالق وهذه وعلی هذا قال زفر اذا قال لا یکلم هذا او هذا وهذا کان بمنزلة قوله لا یکلم احد هذین وهذا فلا یحنث ما لم یکلم احد الاولیین والثالث وعندنا لو کلم احد الاولیین وحده یحنث ولو کلم احد الاخریین لا یحنث ما لم یکلمهما وقال الفراء یخیر بین الاولی وبین الاخریین لانه جمع بینهما بحرف الواو فصار کما لو قال هذه طالق وهاتان بمنزلة قوله لا یکلم هذا او هذا ولکنا نقول سوق الکلام لایجاب الطلاق فی احدیهما والعطف لاثبات الشرکة فیما یسوق الکلام له فصار کانه قال احدیکما طالق وهذه واما مسئلة التکلم فانما یتعین العطف علی القریب لانه الاصل فی العطف الا ان یکون غیر القریب مقصودا فی الکلام کما فی مسئلة الطلاق فان المقصود بالطلاق هو احدهما بغیر عین وههنا المقصود بترک التکلم لا هما لا احدهما بغیر عین فلا یعدل عن الاصل وهذا لان او لما تناولت احد المذکورین کان ذلک نکرة وقد قامت فیها دلالة العموم وهو النفی فکان عاما الا انه لما کان اصلها الافراد کان عمومها علی الافراد حتی ان من قال لا یطیع فلانا او فلانا فاطاع احدهما کان عاصیا ولو قال وفلان لم یکن عاصیا حتی

يطيعهما جميعا ولقائل ان يقول على مسئلة الطلاق جاز ان يكون المقصود احد الامرين طلاق الاولى او طلاق الاخير فلما تعارض جهتا المقصود ترجح جهة القرب للعطف او يقول هب انه معطوف على المقصود بالطلاق والمقصود لا يجاوز الامرين فعلى ايهما تعطف كانت المطلقة اما الواحدة واما الاثنتان مطلقا اوليين كانتا او اخريين فينبغي ان لا تطلق واحدة و يتوقف على اختيار الزوج قوله ولو كلم احد الاوليين فالمراد به الاول بدلالة

قوله ولو كلم احد الاخريين لا يحنث ذكر في اصول السرخسي وهو ان كلم الاول وحده يحنث وان كلم احد الاخيرين لا يحنث ما لم يكلمهما

قوله ولو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان يبيع احدهما ايهما شاء لان كلمة او في موضع الانشاء للتخيير لان قولك اضرب زيدا او عمرا يتناول احدهما غير عين والامر للائتمار ولا يتصور الائتمار بايقاع الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الائتمار قوله ولو ادخل او في المهر

بان تزوجها على هذا وعلى هكذا يحكم مهر المثل عند ابي حنيفة رح لان اللفظ

يتناول احدهما والموجب الاصلي مهر المثل فيترجح ما يشهد ولو ادخل او في المهر بان قال تزوجتك على هذا الف درهم او على هذا مائة دينار مثلا يحكم بمهر المثل عند ابي حنيفة رح لان الموجب الاصلي في باب النكاح مهر المثل كالقيمة في باب البيع وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية صحيحة معلومة قطعا

ولم توجد فوجب المصير اليه وقال صاحباه انها يوجب التخيير وللزوج ان
يعطي احد المهرين ايهما شاء لكنا نقول ان او وضع لتناول احد الامرين وهو مجهول
فاذا فسدت التسمية بجهالتها يصار الى موجبه الاصلي واما التخيير فانما يثبت ضرورة التمكن
من الايتمار في الطلب كالامر ونحوه قوله وعلى هذا قلنا التشهد ليس بركن في الصلوة
لان قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك هذا الاول
اشارة الى التشهد والثاني اشارة الى القعدة علق الاتمام باحدهما لان او لتناول احد المذكورين
فلا يشترط قراءة التشهد وعند الشافعي التشهد في القعدة فرض وعندنا واجب حتى
يجب سجدة السهو اذا سهى عنه لكن الصلوة يتم بدونه لوجود اركانها لما ذكرنا
من التمسك بكلمة او في الحديث فان قلت لفظ الاتمام لا يدل على
انه لم يبق فرض بعده كما في قوله عليه السلام اذا وقف بعرفات فقد
تم حجه فانه يبقى عليه طواف الزيارة بالاجماع قلت حقيقة الاتمام في
الشيء هي انه لم يبق بعده جزء من اجزائه فاما ان يراد به الاشراف
فهو مجاز كما روي عن عبد الله بن عباس رض قال عليه السلام اذا رفعت
راسك من اخر السجدة فقد تمت صلوتك وارادة المجاز في بعض الصور لا يدل
على ترك الحقيقة في اللفظ كذا في شرحه قوله ثم هذه الكلمة في مقام النفي
توجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال لا اكلم هذا او هذا يحنث
اذا كلم احدهما لما سبق انها تناولت احد المذكورين وهو نكرة في سياق

٢٢١

النفي فيعم فان قلت لما كان بمنزلة احدهما وهو معرفة باضافته الى المعرفة فلا
يصير عاما قلت لا نسلم انه في معنى احدهما بل في معنى واحد منهما على ان
المضاف انما يكون معرفة اذا كان معهودا الا ترى ان غلام زيد لا يفيد
التعريف اذا كان له غلامان الا اذا كان الغلام معهودا بين المتكلم والسامع
على ما تقرر في النحو قوله وفي الاباحة تناول كلا او احدهما مع صفة التخيير ينبغي
ان يراد به مقام الانشاء والطلب بدلالة قوله كقولهم خذ هذا او ذلك
والا لا يستقيم على الاطلاق ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة اذ ابا كل واحد من
المذكورين الا ترى انه يقال جالس الفقهاء والمحدثين كان معناه عندهم
جالس احدهما او كلاهما ان شئت قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة تائيد
لعموم الاباحة او بيان له فان قلت قوله ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة
ينتقض بمسئلة التوكيل بهذا او هذا والتوكيل ببيع هذا العبد او هذا قلت
المراد من ضرورة التخيير عموم الاباحة في مقام الاباحة المقصودة واما
في التوكيل اباحة التصرف فليس ذلك باباحة مقصودة بل كان فيه معنى الاباحة
من وجه فلا يكون التوكيل اباحة من كل وجه قوله قال الله تعالى فكفارته
الاية اورده بغير الواو دليلا على عموم الاباحة او بيان لها لان
الواجب فيها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها

فعلا لا قولا فتعين فى ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا

واجبا مخيرا اقول وقد يكون او بمعنى كما قيل فى الآية قال الله تعالى ليس لك

من الامر شيئ او يتوب عليهم قيل معناه حتى يتوب عليهم وهو قول

بعض الائمة من اهل التفسير ووجهه انه اما او يتوب

جعل عطفا على شيئ او على ليس وكلاهما اعنى عطف

الفعل على الاسم او عطف المستقبل على الماضى لا يحسن فاذا

تعذرت الحقيقة استعير او لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة

او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل منهما متناهيا

بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه والكلام يحتمله لانه

للتحريم وهو يحتمل الامتداد واعترض عليه بان عطف المستقبل

على الماضى حسن اذا كان المطلوب من احدهما الاخبار عن الماضى ومن

الآخر الاخبار عن المستقبل بل احسن كما فى عطف الجملة الفعلية على

الاسمية اذا كان المطلوب من احدهما التجدد والحدوث ومن الآخر

الثبوت مع ان بينهما بعد التناسب بالنسبة الى الفعلين ويجاب عنه

بان المراد عطف الفعل المذكور على ما قبله من الاسم والماضى لا

مطلق الفعل والاسم ولا مطلق الماضى والمضارع وبيانه انه لو عطف

على ليس كان المعنى ابتداء نفى الامر له فى الحال والتوبة عليهم فى الاستقبال

ولا طائل تحته من حيث المعنى ولو عطف على شئ كان المعنى ليس لك لحد الامرين شئ
والتوبة عليهم وليس ذلك معنى الكلام مع كونه بمعزل من السداد واعترض عليه
بانه يمكن ان يكون معطوفا على قوله تعم او يكبتهم ويكون ليس لعتراضا بينهما واجيب
عنه بان المراد ان جعلت او يتوب متعلقا بالقريب يتعذر العطف فيلزم جعله
حتى عملا بمجازه وذا لا ينافي صحة عطفه على السابق والتحقيق في هذا المقام ان المهم
اختاهنا ان او يتوب بمعنى حتى وانما حكى قول بعض العلماء فيه للتمثيل على قوله فلم يهمنا
دفع الاعتراض الوارد على قولهم قوله قال اصحابنا لو قال لا ادخل هذه الدار او ادخل
هذه الدار يكون او بمعنى حتى حتى لو دخل الاولى اولا حنث ولو دخل الثانية اولا
بر في يمينه وبمثله لو قال لا افارقك او تقضي ديني يكون بمعنى حتى تقضي ديني
تاثيد لجعل او بمعنى حتى او بيان او تفريع قال فخر الاسلام وعلى هذا قال
اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار وادخل هذه الدار الاخرى
ان معناه حتى ادخل فلو دخل الاولى اولا حنث ولو دخل الثانية اولا ثم دخل
الاولى بر في يمينه لان المحلوف عليه دخول الاولى قبل الثانية فاذا دخل
الاولى اولا قبل الثانية حنث ولو دخل الاولى بعد الثانية لا يحنث وانما جعلت
او بمعنى حتى لان او اذا دخلت بين النفي والاثبات تكون بمعنى حتى في
استعمالاتهم ولهذا يصير ما بعدها غاية في هذا الموضع وكان
ترك المعنى الحقيقي في مواقع النفي والاثبات بدلالة الاستعمال

فصل حتى للغاية كالى فاذا كان ماقبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له كانت الكلمة عاملة بحقيقتها الا ان بينهما فرق وهو ان مجرور حتى يكون آخر جزء من الشئ كما تقول اكلت السمك حتى راسها ولا يقال حتى نصفها او ثلثها وكون المجرور على هذه الصفة غير مشروط في الى قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وحتى كما يستعمل للغاية يستعمل للجزاء والعطف ايضا وضابطتها ان حتى اذا كان ماقبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له اى منتهى لما قبلها كانت عاملة بحقيقتها وهي الغاية الخالصة وانما شرط الامتداد والانتهاء لذلك لان الغاية هي التي ينتهي اليها الشئ ولا يتاتى ذلك الا بان يمتد الاول وينتهي بالثاني فلا بد من صلاحية الاول للامتداد والثاني للانتهاء به مثاله ما قال محمد اذا قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يشفع فلان او حتى تصيح او تشتكي بين يدي او حتى يدخل الليل كانت الكلمة عاملة بحقيقتها لان الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد وشفاعة فلان وامثالها تصلح غاية للضرب فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث قوله تصلح غاية للضرب لان الناس يمتنعون عن الضرب عادة بالشفاعة وامثالها وكذلك لو قال والله لا يفارق غريمه حتى يقضيه ديني ففارقه قبل قضاء الدين حنث فان كلمة حتى للغاية لان الملازمة وهي عدم المفارقة يحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح

فاذا فارق قبل قضاء الدين الذي هو غاية له حنث لوجود الشرط ١٢ غاية

منهيا للملازمة قوله واذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع كالعرف كما لو حلف ان يضربه حتى يموت
وحتى يقتله حمل على الضرب الشديد باعتبار العرف فان لم يكن الاول قابلا للامتداد
والآخر لا يكون صالحا للغاية وصلح الاول سببا والثاني جزاء يحمل على الجزاء ومثاله ما قال محمد
اذا قال لغيره عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لا يحنث لان التغدية
لا تصلح غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان وصلح الجزاء فحمل عليه فيكون بمعنى لام كي
فصار كما لو قال ان لم آتك اتيانا تجزاءه التغدية جواب اشكال وهو ان يقال انه لو حلف ان يضربه
حتى يموت فالضرب يحتمل الامتداد والموت تصلح منتهى للفعل ومع ذلك لم يجعل حتى للغاية ولهذا
لو منع عن الضرب قبل الموت لا يحنث فاجاب بانه انما يترك العمل بالحقيقة ههنا بالعرف فان قلت ان
صدر الكلام يشير الى انه يترك العمل بحقيقة حتى في قوله والله لا اضربه حتى يموت وآخره يصرح الى انه
ترك العمل بحقيقة ما دخل عليه حتى واذا حمل على الضرب الشديد لم يتعذر العمل بحقيقة حتى لان
العرف لا يمنع ان يجعل الضرب الشديد غاية لتكرار الضرب فيكون معنى كلام لاضربنه حتى
اصابه الضرب الشديد قلت ان حقيقة حتى وهو ان يجعل ما دخل عليه حتى ظاهر الغاية للصدر
متروك بلا نزاع وشك وفيه ما ترى قوله فلم يغده لا يحنث لان الصدر هو الاتيان ليس بممتد
والتغدية لا تصلح غاية للاتيان لان غاية الشيء منهيا له ومنافيا لوجوده والتغدية احسان و
الاحسان سبب لقصد الاتيان وما يكون سبب شيء يكون مقتضيا اليه لا منافيا و
منافيا له فاذا لم يكن الاول قابلا للامتداد والآخر صالحا للغاية ترك
حقيقته وهي الغاية وحمل على معنى الجزاء لان بين الغاية والجزاء من المناسبة

٢٢٥

وهى ان الشرط ينتهى الى الجزاء كما ان المغيا ينتهى الى الغاية فيكون بمعنى لام كى لان الاول لما
كان سببا كان الغرض من المسبب قال اذا تعذر هذا اى حمله على الجزاء بان لا يصلح الاخر جزاء
للاول حمل على العطف المحض مجاز المناسبة بينهما وهو ان المعطوف يعقب المعطوف عليه كما ان
الغاية يعقب المغيا مثاله ما قال محمد رح اذا قال عبدى حر ان لم اتك حتى تغدى عندك
اليوم او قال ان لم تاتنى حتى تغدى عندى اليوم فاتاه فلم يتغد عنده فى ذلك اليوم حنث
وذلك لانه لما اضيف كل واحد من الفعلين الى ذات واحد لا يصلح ان يكون فعله
جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض اى على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان
التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف وجود البر على وجود الفعلين اى
الاتيان والتغدى بوصف التعقيب فيكون المجموع شرطا للبر **فصل الى** لانتهاء
الغاية اى لانتهاء ما قبلها بالغاية وهى ما دخل عليه الى تقول سرت من البصرة
الى الكوفة فالسير ينتهى بالكوفة وهى الغاية ثم هو فى بعض الصور يفيد معنى
امتداد الحكم بان لا يكون صدر الكلام ممتدا فتذكر كلمة الى ليمتد الصدر الى
الغاية كما فى قوله تعالى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فالصوم امر يقع على الامساك ساعة
ولا يمتد الى ساعة اخرى فذكر الليل بكلمة الى لامتداد الامساك الى الليل وفى
بعض الصور يفيد معنى الاسقاط بان يكون الصدر متناولا لما وراء الغاية فتذكر
الغاية لسقط الحكم عما وراءها فان افاد الامتداد اى افاد الى معنى الامتداد لا تدخل الغاية
فى الحكم اى فى حكم المغيا لعدم تناول الصدر وان افاد الاسقاط تدخل نظير الاول اى الامتداد

اشتريت هذا المكان الى ذلك الحائط لا يدخل الحائط في البيع اذ المكان يطلق
على الاقل والاكثر فتكون الغاية لمد الحكم ونظير الثاني باع بشرط الخيار الى ثلثة
ايام فانه تدخل الغاية في الحكم لان الغاية ههنا لاجل الاسقاط فانه لو
شرط الخيار مطلقا يثبت مؤبدا او يفسد العقد فكان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها ومثله اي مثل الثاني لو حلف لا يكلم فلانا الى شهر كان
الشهر داخلا في الحكم وقد افاد فائدة الاسقاط ههنا لان قوله لا
يكلم يتناول الشهر وما فوقه فيكون ذكر الشهر لاسقاط ما وراء الشهر
و في هذين المثالين اشتباه لان معنى كون الى للغاية ان تدخل الى على اخر ما
ينتهي اليه الصدر او على ما يلاقي اخره لانتهاء المغيا به وههنا دخل على تمام
المدة فلا يكون للغاية بل يكون للتوقيت والتاخير وعلى هذا قلنا المرفق
والكعب داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالى الى المرافق لان
كلمة الى ههنا للاسقاط فانه لولاها لاستوعبت الوظيفة جميع اليد
اي على ان كلمة الى تفيد اسقاط ما وراءها اذا تناولها الصدر فانه
لولاها اي لولا الغاية لاستوعبت الوظيفة اي وظيفة اليد من
الوضوء وهي الغسل لان اليد اسم للجارحة من رؤس الاصابع الى الابط
فكان ذكر المرافق لاسقاط ما وراءها وللقائل ان يقول دخول الغاية في
ما اذا كان الصدر متناولا لما وراءها تحت المغيا دعوى مجردة من

٢٢٧

غير بوهان ولهذا قلنا الركبة من العورة لان كلمة الى في قوله عليه السلام عورة الرجل ما تحت سرته الى ركبته تفيد فائدة الاسقاط فتدخل الركبة في الحكم اي لاجل الضرورة اذا كان متناولا لما وراءها تدخل الغاية تحت المغيا فتدخل الركبة في العورة لان ما تحت السرة يتناول ما وراء الركبة فكان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها وقد تفيد كلمة الى تاخير الحكم الى الغاية اذا دخلت في الازمنة ومعنى التاخير التاجيل وهو ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال كالبيع الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولا الغاية لكانت المطالبة ثابتا في الحال ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الى شهر ولا نية له لا يقع الطلاق في الحال عندنا خلافا لزفر واذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر الكلمة لانه نوى حقيقة كلامه لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح لمد الحكم والاسقاط شرعا والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر ولكن الطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد واذا نوى التاخير تاخير الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة بقوله انت طالق غدا والى يستعمل في التاخير كما يستعمل في التعقيب فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر فان لم يكن له نية وقع في الحال عند زفر وعندنا لا يقع الطلاق في الحال لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح لمد الحكم ولا للاسقاط شرعا لتعذر العمل بالغاية فصار الى ما يحتمله كلمة الى وهو التاخير والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه احترازا عن الغاء الكلام

فصل على للالزام واصله في اللغة لافادة معنى التفوق والتعلي وهو قد يكون نصا كما في قولهم زيد على السطح وقد يكون معنى كما في قولهم لفلان علينا امير

٢٢٩

ولفلان علی دین لان الدین یستعلی من یلزمه ولذا یقول رکبه دین ولهذا ای لان کلمة علی للالزام و

التعلی معنا قلنا اذا قال لفلان علی الف یحمل علی الدین بخلاف ما لو قال عندی او معی او قبلی لانه لم

تذکر کلمة الوجوب والالزام فلا یحمل علی الدین بل علی الحفظ والامانة وعلی هذا قال محمد فی السیر الکبیر

اذا قال رأس الحصن امنونی علی عشرة من اهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواه وخیار التعیین له

ولو قال امنونی وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فکذلک وخیار التعیین للامن ای علی ان کلمة علی لافادة

التفوق والتعلی قلنا اذا قال رأس الحصن ای رئیسهم وامیرهم امنونی علی عشرة من اهل الحصن

ففعلنا ای اعطینا الامان فکان العشرة سوی رئیس الحصن امنین مع رئیس الحصن وخیار

تعیین العشرة الیه لانه طلب العشرة الیه لانه طلب امان نفسه علی عشرة بکلمة علی فیکون

مستعلیا علیهم فی ثبوت الامان وذلک بان یکون له علیهم ولایة التعیین حتی لو قال امنونی

وعشرة او فعشرة او ثم عشرة ففعلنا فخیار التعین للمؤمن ای من اعطی الامان لانه عطف امانهم

علی امان نفسه من غیر ان یشترط لنفسه تعلیا علیهم فی امانهم فلا یکون الیه الخیار وقد یکون علی

فی المعاوضة المحضة بمعنی الباء مجازا حتی لو قال بعتک علی الف یکون بمعنی الباء مجاز القیاء دلالة المعاوضة

لان ذکر الاثمان فی البیوع انما یکون للعوض عن المبیع ووجه المناسبة ان اللزوم یناسب الالصاق لان الشیء

اذا لزم کان ملصقا فان قلت امکن العمل ههنا بحقیقة علی لان الثمن فی البیع مما یستولی علیه المشتری یستعلیه

علیه بجعله تحت تصرفه ویده علیه قلت انما یستولی علیه اذا تحقق المعاوضة بالالف وذلک انما

یتاتی اذا جعل الالف عوضا عن المبیع فلابد ان یجعل علی بمعنی الباء لیفید التعویض وقد یکون علی

بمعنی الشرط اذا تعذرت حقیقته وهی اللزوم لان اللزوم متحقق بین الشرط والجزاء

٢٢٩

فيناسب ان يجعل بمعناه قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا فان معنى

بشرط ان لا يشركن بالله تقول بايعت على كذا ولا شك انه يؤدى معنى الشرط ولهذا

الاجارة على معنى الشرط قال ابو حنيفة رح اذا قالت لزوجها طلقنى ثلثا على الف وه

واحدة لا يجب الا الالف لان كلمة على تفيد معنى الشرط فيكون الثلث شرطا للزوم الـ

وقال ابو يوسف ومحمد يجب ثلث الالف كما لو قالت طلقنى ثلثا بالالف لان الطلاق

على مال معاوضة من جانب المرأة والمال يجب عليها عوضا عن الطلاق فيحمل على معنى

الباء وقال ابو حنيفة رح انه ليس بين الطلاق وبين المال مقابلة لينعقد معاوضة

بل بينهما معا لان الطلاق يجب اولا ثم يجب المال لا ان المال يجب اولا ثم يقع الطلاق

وهذا معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة لان العوض يجب مقا بلا

للمعوض معا بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة ويحمل على الشرط فيكون الثلث شرط

للزوم المال فاذا طلقها واحدة لم يوجد الشرط فلم يلزم المال

... بكلمة على دخلت على المال لا على الطلاق

... الوقوع الثلث لا ان يكون الثلث شرطا للزوم

... الكلام مقيدا جعل دخولها على المال كدخولها

فصل كلمة فى للظرف يعنى ما دخلت

... وعاء لما قبلها كقولك زيد فى الدار والدراهم فى

... يوم كذا واما قولهم زيد ينظر فى العلم وانا فى حاجتك

فعلى معنى ان العلم محل نظره وتامله وعلى معنى انها جعل الخاطر فالنفسه جعل كانها قد
اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وباعتبار هذا الاصل ان كلمة في للظرف قال اصحابنا اذا قال
غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزماه جميعا اي الثوب مع المنديل والتمر مع القوصرة
كان معناه غصبت مظروفا في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصب كليهما القوصرة وعاء التمر ثم
هذه الكلمة تستعمل في الزمان والمكان والفعل اما اذا استعمل في الزمان بان يقول انت طالق في غد
فقال ابو يوسف رح ومحمد رح يستوي في ذلك حذفها واظهارها حتى لو قال انت طالق في غد كان
بمنزلة قوله انت طالق غدا يقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعا وذهب ابو حنيفة رح
الى انها اذا حذفت يقع الطلاق كما طلع الفجر فاذا اظهرت كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد
على سبيل الابهام فلولا وجود النية يقع الطلاق باول الجزء لعدم المزاحم له ولو نوى آخر النهار صحت
نيته ومثال ذلك في قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا فانه يقع على صوم الشهر ولو قال ان صمت
في الشهر فانت كذا يقع ذلك على الامساك ساعة في الشهر وانما استوى عندهما لان قوله غدا
حذف عنه حرف الجر اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم والفرق لابي حنيفة رح ان كلمة في اذا
حذفت اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعاب الغد ان امكن لانه ح شابه
المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل بطريق وقوعه عليه فيكون الطلاق مضافا الى جميع الغد فيكون جميع الغد موقعا
للطلاق وهو يقتضي استيعاب الغد فلا بد ان يقع في اول الغد ليستوعب الطلاق جميع الغد فلو نوى آخر
النهار فقد نوى غير موجب كلامه مائلا الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء للتهمة ويصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه
واذا ظهرت كلمة في يقتضي ما دخلت عليه في الظرفية وظرف الطلاق تمه

يكون جزء من الغد وذلك لا يقتضي الاستيعاب وكان المراد وقوع الطلاق في جزء
مبهم من الغد فاذا نوى فقد عين احد محتملات كلامه من غير تغيير لموجبه
ولو لم ينو يقع باول الجزء لانه داخل تحت مطلق الجزء فاول الجزء موجود
لا مزاحم له لانه موجود وغيره معدوم فلا يزاحم قوله واما في المكان فمثل قوله
انت طالق في الدار او في مكة يكون ذلك طلاقا على الاطلاق في جميع الاماكن
اي الطلاق اذا اضيف الى المكان يقع الطلاق في الحال لان المكان لا يصلح
ظرفا للطلاق اذ الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا للشيء لا بد
ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا
وقع في مكان وقع في الاماكن كلها لوجودها في الحال بخلاف الزمان فانه
اذا وقع الطلاق في زمان لا يقع في الازمنة كلها لعدم وجودها بكلها في
الحال وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف على فعل واضافه الى زمان
او مكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون الفاعل في ذلك الزمان
او المكان وان كان الفعل يتعدى الى محل يشترط كون المحل في ذلك الزمان او
المكان لان الفعل انما يتحقق باثره واثره في المحل قال محمد في الجامع اذا قال
ان شتمتك في المسجد فكذا فشتمه وهو في المسجد والمشتوم خارج المسجد
يحنث ولو كان الشاتم خارج المسجد والمشتوم في المسجد لا يحنث ولو قال
ان ضربتك او شججتك في المسجد فكذا يشترط كون المضروب في المسجد و

ولا يشترط كون الضارب فيه ولو قال ان قتلتك في يوم الخميس فكذا فجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم الخميس يحنث لان الافعال انما تعرف بآثارها اي بظهور آثارها في محلها حتى تختلف اسماؤها باختلاف آثارها فان من ارسل خشبة من الاعلى على غيره فان اثره في الايلام يسمى ضربا وان اثره في الجرح يسمى جرحا وان اثره في ازهاق الروح يسمى قتلا ولما اختلف الفعل باختلاف آثارها علمنا ان اسم الفعل باعتبار ما ثبت بالمفعول به فيراعى المكان في حقه وبهذا خرج الجواب عما قيل ان هذه الافعال تتم بالفاعل والمفعول فيجب ان يراعى المكان في حقهما لان اسم الفعل لم يثبت الا لمعنى اختص بالمفعول لما ذكرنا ولو جرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يحنث لان الفعل انما يصير قتلا عند زهوق الروح الا ترى انه قبل زهوق الروح يسمى جرحا وبعد زهوق الروح يسمى قتلا فيراعى زمان زهوق الروح ولم يوجد زهوق الروح في يوم الخميس فلم يوجد شرط الحنث وهو القتل فيه فان قيل لو كان ضربه يوم الاربعاء ثم حلف يوم الخميس وقال ان قتلتك يوم الجمعة فعبدي حر فمات المضروب يوم الجمعة لا يحنث وان وجد زهوق الروح في الجمعة قلنا الايمان انما شرعت للامتناع عن الفعل في المستقبل وليس في وسع الحالف الامتناع عن وقوع الفعل المحلوف عليه قبل عقد اليمين فلا يكون الفعل السابق على الحلف داخلا في اليمين ولو دخلت الكلمة في على الفعل تفيد معنى الشرط قال محمد اذا قال انت طالق في دخولك الدار فهو بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار ولو قال انت طالق في حيضك اذا كانت هي في الحيض وقع الطلاق في الحال والا يتعلق الطلاق بالحيض وفي الجامع اذا قال انت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر ولو قال في مضي يوم ان كان ذلك في الليل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط وان كان ذلك في اليوم

لا تطلق حتى تجيئ من الغد تلك الساعة قوله تفيد معنى الشرط لان الفعل كالدخول
والخروج لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاملا له لانه عرض لا يبقى زمانين والظرف
محل للظروف وما لا يبقى زمانين لا يكون محل الشئ فاذا تعذرت الحقيقة وهى الظرفية
حمل على الشرط مجازا لان بين الظرف والمظروف مقارنة كما بين الشرط والمشروط وكذا
الحيض فعل المراة يقال حاضت المراة وكذا المجيئ فعل وذا انما يوجد بطلوع الشمس بعد
التعليق واما فى مضى اليوم فانما يوجد بمضى اليوم ومضى اليوم يكون اذا مضى جميع
ساعات اليوم ومضى جميع الساعات انما يكون عند غروب الشمس اذا كان ذلك اى هذا
الكلام فى الليل وعند مجيئ تلك الساعة التى وجد الكلام فيها اذا كان فى اليوم

فى الزيادات ولو قال انت طالق فى مشية الله او فى ارادة الله كان ذلك بمعنى الشرط
حتى لا تطلق لانه لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى كان ذلك ابطالا للايجاب اى ابطال قوله
انت طالق فكذا ما كان بمعناه فان قلت قوله انت طالق فى علم الله يقع به الطلاق فى
الحال مع ان العلم مثل الارادة فى كونهما لا يصلحان ظرفا لانهما فعلان قيل ان العلم
يستعمل بمعنى المعلوم يقال اللهم اغفر علمك فينا اى معلومك يقال علم ابى حنيفة
اى معلومه واذا كان بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لان
الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لا محالة واذا كان
كذلك كان واقعا فى الحال لا جعل معلوم الله ظرفا للطلاق وانما يكون الطلاق فى معلومه اذا كان واقعا
لم يكن واقعا لكان عدمه فى معلومه بخلاف المشية لان مشية الله ليست متحققة حتما وتحقيق ان الله تعالى

يوصف بالمشية وبضدها ولا يوصف بضد العلم فكان العلم متحققا لا محالة والمشية لا يلزم ان تكون موجودة حتما كذا قالوا لكن في هذا الفرق اشكال وهو ان حقيقة العلم هو الفعل واستعماله في معنى المعلوم في بعض المواقع لا ينتهض دليلا على ترك الحقيقة في غيرها وقولهم انما يكون الطلاق في معلوم الله تعالى اذا كان موجودا قيل عليه لا نسلم ان وقوع الطلاق في معلوم الله تعالى لعدم وجوده على انه انما يكون مراد الله تعالى اذا كان موجودا واورد عليه ايضا انه اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى لم يقع وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور اذ يقول من استعظم شيئا هذا قدرة الله تعالى اجيب عنه بان المراد اثر قدرة الله تعالى لانه قد يقوم المضاف اليه مقام المضاف ومثله يتحقق في القدرة اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم وفيه اشكال لان كونه مقدور الله او اثر قدرته لا ينافي القدرة

فصل حرف الباء للالصاق في وضع اللغة ولهذا تصحب الاثمان نحو مررت بزيد اي التصق مروري بزيد وانما تعرض لوضع اللغة لاثبات اصل معنى الباء وذلك لشدة نزاع الخصوم في هذه الكلمة ولهذا اختلف المذاهب في مسئلة المسح ثم ايد انها للالصاق باستعمالها الشائع الكثير وهو دخولها في الاثمان فانها لا يحتمل فيها غير الالصاق وزاد لهذا المعنى بيانا وتوضيحا بقوله وتحقيق هذا ان المبيع اصل في البيع والثمن شرط فيه اي تحقيق ان الباء للالصاق ان المبيع اصل في البيع

والثمن شرط تابع له ولهذا المعنى قلنا هلاك المبيع بلا قبض يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن لان زوال التبع لا يوجب زوال المتبوع فان قلت زوال الشرط ايضا يوجب زوال المشروط كزوال الطهارة يوجب زوال الصلوة بقاء و ابتداء فينبغي ان لا يبقى البيع بهلاك الثمن قلت هذا السؤال لا مناسبة له في هذا المقام فتامل فيما اشير اليه واذا ثبت هذا اى ان المبيع اصل والثمن شرط تابع فحق الاصل ان يكون التبع ملصقا بالاصل لا ان يكون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخل حرف الباء في البدل في باب البيع دل ذلك على انه تبع ملصق بالاصل فلا يكون مبيعا فيكون ثمنا ولقائل ان يقول لما كان الملصق تبعا والملصق به اصلا كان الثمن اصلا لان الباء تدخل على الثمن وهو الملصق به الا ترى ان قولك مررت بزيد معناه التصق مروري بزيد ذكر في غيره من نسخ الاصول ان ما دخل عليه الباء وهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق كما في قولك كتبت بالقلم معناه الصقت الكتابة بالقلم والجواب عنه انه لما كان المقصود ايصال الفعل الى الاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم وانجرت بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشيء ولهذا صحبت الباء في الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع كالآلة للشيء قوله وعلى هذا قلنا اذا قال

بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة ووصفها يكون العبد
مبيعا والكر ثمنا فيجوز الاستبدال قبل القبض فلو قال بعت
منك كرا من الحنطة ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر
مبيعا ويكون العقد سلما ولا يصح الا مؤجلا قال علماؤنا اذا قال
لعبده ان اخبرتني بقدوم فلان فانت حر فذلك على الخبر الصادق
ليكون الخبر ملصقا بالقدوم فلو اخبر كاذبا لا يعتق ولو قال ان
اخبرتني ان فلانا قدم فانت حر فذلك على مطلق الخبر فلو اخبر
عتق اي علم ان ما دخل عليه الباء يكون ثمنا قلنا فيما كان البدلان
في البيع غير نقدين فكلاهما يصلح مبيعا وثمنا كل طرف دخل الباء
عليه فهو ثمن والطرف الاخر هو المبيع فاذا دخل الباء في الكر في قوله
بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة يكون الكر ثمنا ويجوز الاستبدال
بالكر قبل القبض لانه ثمن والاستبدال بالاثمان قبل القبض يجوز يعني ان
اشترى البائع بالثمن الذي في يد المشتري شيئا آخر منه يجوز هذا البيع
اي البيع الثاني كالاول فاذا دخل الباء على العبد بان قال بعت منك كرا من
الحنطة بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما لان الكر غير
متعين فيكون دينا ثابتا في الذمة والمبيع اذا كان دينا لا يكون البيع الا سلما ولهذا يعتبر فيه
سائر شرائط المسلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة

الاستدلال بالذكر قبل القبض قوله فذلك على الخبر الصادق لان حرف الباء للالصاق
فيقتضي خبرا ملصقا بالقدوم والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده بخلاف
قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فان معناه مجرد الاخبار بالقدوم وهو التكلم بانه
قدم على الاطلاق صادقا كان او كاذبا وليس فيه حرف الباء يقتضي الصاق الخبر بالقدوم
فان قلت يشكل هذا الفرق بقول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبة
احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رح مع ان المحبة لم تلتصق بقلبها قلت ان اللسان
جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما
القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق بوجوده ورد عليه ايضا قوله ان علمتني بقدوم
فلان فكذا وقوله ان علمتني انه قدم انه يختص بالصدق في الصورتين مع ان
الباء للالصاق فاين فرق واجيب بان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى
علما فلم يكن الاخبار بالباطل علما فان قلت الاخبار الاعلام قال الله تعالى وكيف تصبر
على ما لم تحط به خبرا اي علما الا ترى ان الخبير من اسماء الله تعالى بمعنى العليم بالاسرار
الخفية قلت الحقيقة ما ذكرت لكن الخبر قد يستعمل في العرف فيما لا يصلح دليلا على
المعرفة فصار يطلق على الحق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر كذب
وزور ولا يقال ذلك في العلم فافترقا كذا قالوا ولو قال لامرأته ان خرجت
من الدار الا باذني فانت طالق يحتاج الى الاذن في كل مرة اذ المستثنى خروج
ملصق بالاذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الاذن طلقت ولو قال

ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فذلك على الاذن مرة حتى لو خرجت
مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق وفي الزيادات اذا قال انت طالق بمشية الله
تعالى او بارادة الله تعالى او بحكم الله تعالى لم تطلق والفرق ان حرف الباء يقتضي ان
يكون المستثنى الخروج الملصق بالاذن وكل خروج غير ملصق بالاذن يكون
داخلا تحت قوله ان خرجت لانه يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع
النفي فيعم كل خروج الا خروجا ملصقا بالاذن بخلاف قوله الا ان آذن
لك لانه غير مقرون بحرف الالصاق فلا يقتضي متعلقا به محذوفا كالخروج
المقدر في قوله الا باذني فكان قوله الا ان آذن لك مستثنى بنفسه منقطعا
عن الاول لانه خلاف جنس الاول وكلمة الا في المنقطع غير مجازاة على ظاهرها
فهي بمعنى حتى او لكن كما تقرر في المستثنى المنقطع ومثلها في قوله تعالى الا ان
تُغْمِضُوا فِيهِ و الا ان تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ فان قلت انه ينتقض بقوله تعالى لا تدخلوا
بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ فان تكرار الاذن شرط في كل مرة قلت انه حقيقة
هذا الكلام وهو ما ذكرت الا ان حقيقته تركت في النص بدلالة قوله تعالى
إِنَّ ذٰلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ وذلك بتقدير حرف الجر مع ان يؤذن قوله
بمشية الله تعالى وذلك لان الصاق الطلاق بمشية الله تعالى لا يتحقق
بدون وجود المشية فصار كانه قال ان شاء الله تعالى وقد سبق مرة

فصل في وجوه البيان على سبعة انواع بيان تقرير وبيان تفسير

وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان التبديل

في طرق البيان اعلم انه ما ذكر في اول الكتاب الى ههنا من بحث الخاص والعام الى اخر الاقسام

ومن بحث الامر والنهي ومن بحث حروف المعاني كله من مباحث كتاب الله

تعالى ووجوه البيان ايضا من مباحثه والبيان لغة الاظهار وقد يستعمل

في الظهور وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقول ثم كونه على سبعة

انواع بالاستقراء على التقريب والا فالتقسيم لا يابى الزيادة قوله

وبيان تقرير اي بيان هو تقرير وكذا بيان تفسير وبيان تغيير وبيان

تبديل من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على تاويل اضافة العام الى الخاص

واما بيان الضرورة وبيان حال وبيان عطف فاما بمعنى اللام واما بمعنى من

لان بيان المجمل حاصل من هذه الاشياء قوله **اما الاول** فهو ان

يكون معنى اللفظ ظاهرا لكنه يحتمل غيره فتبين المراد بما هو الظاهر

فتقرر حكم الظاهر ببيانه اي بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع

احتمال المجاز والخصوص وتوضيحه ان كل حقيقة واقعة على معناه

الحقيقي وكل عام جار على عمومه عند الاطلاق لكن كل واحد منهما

يحتمل مع ذلك ان يراد به المجاز والخصوص احتمالا بعيدا بحيث يكون

المراد منهما هو المعنى الحقيقي والعموم الشامل ويتوهم مع ذلك ان يراد

به المجاز والخصوص فاذا اكد الحقيقي بما يقطع احتمال المجاز والعام بما يقطع

الخصوص كان بيانا هو تقرير ان المراد هو الظاهر اى الحقيقى فى الحقيقة والشمول فى العام مثال الاول قوله تعالى وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ فان طيران الحقيقى يكون بالجناح ولكن يحتمل ان يراد به الطيران حكما مجازا كما يقال المرء يطير بهمته فلدفع هذا الاحتمال اكده بقوله يطير بجناحيه ومثال الثانى قوله تعالى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ فالملئكة جمع عام واحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فيقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم اجمعون قوله ومثاله اذا قال لفلان على قفيز حنطة بقفيز البلد او الف من نقد البلد فانه يكون بيان تقرير لان المطلق كان محمولا على قفيز البلد او نقده مع احتمال ارادة الغير فاذا بين ذلك فقد قرر حكم الظاهر ببيانه وكذلو قال لفلان عندى الف وديعة فان كلمة عند كانت باطلاقها تفيد الامانة مع احتمال ارادة الغير فاذا قال وديعة فقد قرر حكم الظاهر ببيانه اى فى احكام الشرعية لان مطلق القفيز ومطلق الالف كان محمولا على قفيز البلد ونقد البلد لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمتعارف قفيز البلد ونقد البلد فهذا حقيقة اللفظ العرفية لكن مع ذلك يحتمل ارادة الغير بان يراد قفيز بلد اخر ونقده فاذا بين ذلك بقوله قفيز البلد ونقد البلد كان بيان تقرير الكلام على ظاهر مرده وكذا المثال الثانى لان كلمة عندى للحضرة تفيد الحفظ والامانة فبقوله وديعة قرر ذلك قوله واما بيان التفسير فهو ما اذا كان اللفظ غير مكشوف المراد بان كان مجملا او مشتركا فكشف ببيانه المتكلم مثاله اذا قال لفلان على شئ ثم فسر الشئ بثوب او قال على عشرة

اعتقاد اجمالا اعلم ثم وعد البيان فى مطلق القرآن فى البعض بيان تقرير وفى البعض الآخر تبيين تفسير وفى البعض الآخر

٢٤١

نيف ثم فسر النيف او قال علي دراهم وفسرها بعشرة مثلا وحكم هذين النوعين من البيان ان يصح موصولا ومفصولا اي بيان التقرير وبيان التفسير ان يصح موصولا او مفصولا بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القرآن المتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك ينصرف الى الكل فيجوز بيان الكل منفصلا وقال بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل مفصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف ما ليس في وسعه وهو مردود قلنا انما يلزم العمل بعد البيان فاما قبل البيان فيجب اعتقاد حقيقة المراد وعلى هذا مسائل اصحابنا اذا اقر انسان لفلان على شيء ثم بينه موصولا ومنفصلا قبل قوله وكذا لو قال لامراته انت بائن يجوز له ان يبين متصلا ومنفصلا

واما بيان التغيير فهو ان يتغير ببيانه معنى كلامه ونظيره التعليق بالشرط والاستثناء فقوله فهو ان يتغير ببيانه معنى كلامه وذلك ان يصرف اللفظ عن ظاهر معناه وهو موجبه الحقيقي الى بعض محتملات البعيدة كالمجاز في الحقيقة والخصوص في العام وانما يسمى بيان التغيير لانه من حيث انه يبين المراد ويحتمله اللفظ كان بيانا ومن حيث انه يصرف اللفظ عن موجبه الظاهر كان تغييرا لموجبه ونظيره اي نظير بيان التغيير التعليق بالشرط مثل قوله انت حر ان دخلت الدار فان قوله انت حر مقتضاه نزول العتق في الحال لان الايجاب علة لثبوت موجبه والمعلول لا يتخلف عن علته ولو بزمان قليل فاذا ذكر الشرط لا يعتق في الحال وتاخر موجبه الى زمان وجود الشرط فكان تغييرا لموجبه بطريق البيان وكذا الاستثناء فان قوله لفلان علي الف موجبه وجوب الالف وبقوله الا مائة تغير معناه من التمام الى البعض وقد

اختلف الفقهاء في الفصلين فقال اصحابنا المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله

وقال الشافعي رح المعلق سبب في الحال الا ان عدم الشرط مانع من الحكم وفائدة الخلاف

تظهر فيما اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان ملكتك فانت

حر يكون التعليق باطلا عنده لان حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علة والعتاق والطلاق

ههنا لم ينعقد علة لعدم اضافته الى المحل فان المحل شرط حال صيرورة الطلاق سببا

بالاجماع ولم يوجد فبطل حكم التعليق فلا يصح التعليق وعندنا كان التعليق صحيحا حتى

لو تزوجها يقع الطلاق لان كلامه انما ينعقد علة عند وجود الشرط والملك ثابت عند

الشرط فيصح التعليق اي في التعليق ولا استناد اما في التعليق فقد قالوا المعلق بالشرط

معدوم قبل وجود الشرط كالطلاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق معدوم قبل

دخول الدار وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصلي الذي كان

٢٤٣ قبل وجود التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط كما هو مذهبنا او ان عدمه ثابت

بالتعليق مضافا الى عدم الشرط كما هو مذهب الشافعي رح وهذا الاختلاف بناء على

[illegible] آخر وهو ان المعلق بالشرط اي الايجاب وهو قوله انت طالق عنده سبب في الحال

اي [illegible] الطلاق لكن التعليق منع وجود الحكم وتاخره الى زمان وجود الشرط

[illegible] المعلق بالشرط لا ينعقد سببا موجبا

[illegible]

[illegible] الاصلي الذي كان قبل التعليق [illegible]

عدم الشرط لانه لما كان الشرط داخلا في الايجاب كان اثره في منع العلة من الانعقاد من
غير تعرض الحكم وهذا لان انعقاده باعتبار صدوره من اهله في محله فاذا لم يتصل الى محله
لا يصير سببا كما اذا اضيف الى غير محله بان كان بهيمة او ميتا والشافعي
اعتبر دخوله في الحكم دون السبب فبقي السبب موجبا للحكم الا ان التعليق بالشرط مانع
لثبوت حكمه فكان عدمه مؤثرا في عدمه ولهذا المعنى قلنا اشترط صحة التعليق للوقوع في صورة
عدم الملك ان يكون مضافا الى الملك او سبب الملك حتى لو قال للاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق ثم تزوجها فوجد الشرط لا يقع الطلاق هذه المسألة فريعة هذا الاصل المختلف فيه وهو
ان المعلق لما كان سببا في الحال عنده لا ينعقد بدون المحل اذا علق الطلاق في حق الاجنبية بالشرط
او العتق في عبد الغير كان التعليق باطلا سواء علق بشرط الملك او بغيره ولانعدام المحل عندنا لم يكن
للمعلق سببا قبل وجود الشرط لم يكن المحل شرطا لصحة التعليق لكنه لما كان بعرضية ان يصير
سببا عند وجود الشرط شرطنا ان يكون التعليق بالملك مثل ان يقول لعبد غيره ان ملكتك
فانت حر او سبب الملك كالهبة والتزوج بان قال لامة الغير ان اشتريتك فانت حرة او لاجنبية
ان نكحتك فانت طالق وانما شرطنا ذلك ليوجد المحل عند صيرورته سببا فيصح كونه سببا وكذلك
طول الحرة يمنع جواز نكاح الامة لان الكتاب علق نكاح الامة بعدم الطول فعند وجود الطول
الشرط عدم وعدم الشرط يمنع الحكم فلا يجوز وكذلك قال لا نفقة للمبتوتة الا اذا كانت حاملا لان الكتاب
علق الانفاق بالحمل لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
حتى يضعن حملهن فعند عدم الحمل كان الشرط عدما

وعدم الشرط مانع من الحكم عنده وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم جاز ان يثبت الحكم بدليله فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق بالعمومات اى مثل ما يتصور تفرع المسئلة السابقة على الاصل المختلف يتفرع عليه مسئلة طول الحرة اى القدرة على نكاح الحرة يمنع جواز نكاح الامة حيث قال الله تعالى وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ اى من لم يقدر منكم على نكاح الحرائر فلينكح من الاماء وكذلك قال الشافعى لا نفقة للمبتوتة اى المطلقة طلاقا بائنا والبت هو القطع وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم كان عدم الحكم قبل الشرط بالعدم الاصلى فلم يكن هذا النص اى نص التعليق نافيا لجواز نكاح الامة بدون الشرط غاية انه لا يثبت هذا الحكم بهذا النص فجاز ان يثبت بدليل اخر من النص وغيره فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق بالعمومات فى المسئلتين اما فى نكاح الامة فقوله تعالى وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ وقوله تعالى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ واما فى الانفاق فقوله تعالى وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وقوله تعالى وَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ قيل عليه كيف يطلق العمل بالعمومات وحمل المطلق على المقيد بالشرط واجب قلت لا نسلم ان هذا مطلق وذلك مقيد فارجع الى الاصطلاح ثم يرد على هذا الاصل وهو ان المعلق بالشرط ليس سببا فى الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط اعتراضات الاول ان البيع بشرط الخيار سبب فى الحال ولهذا يثبت الملك فى المبيع اذا زال الخيار من وقت البيع مع ان الشرط دخل على ايجاب البيع والثانى ان الايجاب المعلق لو كان كالمنجز عند وجود الشرط لشرط الاهلية زمان وجود الشرط ولم يشترط بدليل ان العاقل اذا علق

245

اللهم ارنا حقائق الاشياء كما هى

طلاق زوجته او عتق عبده بدخول الدار فوجد الشرط وهو مجنون انه يقع الطلاق و
العتاق مع عدم الاهلية والثالث اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده
ان طلقت امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود
للزم ان يعتق العبد والجواب عن الاول ان البيع لا يحتمل الخطر لانه تمليك وتعليق التمليك
بالشرط في معنى القمار وانه حرام الا انه جوز شرط الخيار بخلاف القياس ضرورة دفع
الغبن خصوصا في حق من لا بصارة له في المعاملات كتجويز اكل الميتة حال المخمصة وما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة ترتفع بدخول الشرط على الحكم دون السبب منعقدا في الحال
متأخرا حكمه وبه يحصل المقصود وهو النظر في المبيع الى مدة الخيار ولو كان داخلا على السبب
لتعلق الحكم والسبب معا وهو ورآء قدر الضرورة فلا يصار اليه بلا ضرورة وعن الثاني
انه انما شرطت الاهلية للايجاب ليصير الايجاب كلاما لانه لا كلام بدون القصد والاختيار
والجنون يخل به لان كلام المجنون بمنزلة اصوات الطيور والحيوانات وهذا الايجاب حين صدر كان
تاما الوجود الاصلية الا انه توقف كونه سببا على وجود الشرط فلا يتوقف ذلك على بقاء اهليته
وايضا ان الاعتاق انما يثبت عند الشرط من غير قصد عند ثبوته والاهلية انما يشترط
للاعتاق القصدي لا الشرعي الا يرى ان الصبي والمجنون اذا ملك قريبه يعتق عليه لكونه
ثابتا [illegible] بغير قصد منه وعن الثالث بانه عرف بدلالة الحال ان غرض الحالف من [illegible]
[illegible] كذا [illegible] نفسه [illegible] فيما يقدر على الامتناع [illegible] المتعلق
[illegible] قد عتق [illegible] فان تحت اليمين [illegible]

رجلا ثم قال ان قتلتك فعبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد وان صار الجرح قتلا بعد اليمين ومن توابع هذا النوع ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة فانه بمنزلة تعليق الحكم بذلك الوصف عنده اي من توابع التعليق بالشرط ترتب الحكم على اسم موصوف وانما كان من توابعه لان الوصف بمعنى الشرط لتعلق الحكم به كما بالشرط بيانه انه اذا قال انت طالق راكبة فانه بمنزلة قوله انت طالق ان ركبت فاذا كان بمعنى الشرط كان الاختلاف في التعليق اختلافا في الوصف وعلى هذا قال لا يجوز نكاح الامة الكتابية لان النص رتب الحكم على امة مؤمنة بقوله تعالى مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فيتقيد بالمؤمنة فينعدم الحكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية اي على ان الوصف كالشرط قال الشافعي رح ان عدم الوصف يوجب عدم الحكم كوصف الايمان في الاماء يوجب انتفاء جواز النكاح بقوله تعالى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وعندنا عدم الايمان لا يوجب بطلان نكاحهن كما ان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط فقلنا يثبت بهذا النص جواز نكاح الامة المؤمنة واما نكاح الفتيات الكافرات فلا تعرض له بالنفي والاثبات فيثبت جواز نكاحها بالعمومات الواردة في جواز نكاح النساء ويرد على هذا الاصل اعتراضات بمسئلتين الاول ان قال اصحابنا في امة جاءت بثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر ان نسب من بعده لا يثبت فجعل تخصيصه بوصف الاكبر نفي نسب من بعده ولو لم يخصص بصفة الاكبر لثبت نسبهما لانهما ولدا ام ولده والثاني انه اذا قال الشهود الميراث لا نعلم له وارثا في ارض كذا قال ابو يوسف ومحمد لا يقبل هذه الشهادة ويجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره والجواب عن الاول ان التزام النسب ودعوته

٢٤٧

عند الجمهور دليل فرض شرعًا والتخصيص بوصف الاكبر يكون اعراضًا عن الآخرين
فلو كان نسبهما ثابتًا لما سكت عنهما فكان نفي نسبهما ثابتًا بسكوته في موضع الحاجة
الى البيان لا بالتخصيص بوصف الاكبرية الا ترى انه لو اشار الى الاكبر او سماه باسمه
فقال هذا ولدي او فلان ولدي لم يثبت نسب الآخرين ايضا مع ان التخصيص بالتعيين
او باسم العلم لا يوجب النفي عن غير المشار اليه والمسمى باتفاق من العلماء وعن الثاني
فلان الشهود زادوا ما لا حاجة اليه وهو ذكر المكان وذلك يورث شبهة و
تهمة وبالشبهات ترد الشهادة قوله ومن صور بيان التغيير الاستثناء ذهب اصحابنا
الى ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي بعد الاستثناء كانه لم يتكلم
الا بما بقي وعند الشافعي صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل الا ان استثناء
البعض يمنعه عن العمل بالبعض بمنزلة عدم الشرط في باب التعليق فان المعلق
سبب في الحال الا ان الشرط يمنعه عن العمل به وثبوت الحكم ويظهر الاختلاف في
التخريج كما في قوله لفلان علي الف الا مائة فانه صار عندنا تقديره لفلان علي
تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده تقديره لفلان علي الف
الا مائة فانها ليست علي فالصدر يوجب الالف بتمامه وقوله الا مائة في يعارضه
في المائة قوله ومثال هذا في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
فعند الشافعي صدر الكلام ينعقد علة لحرمة بيع الطعام بالطعام على
الاطلاق اي في القليل والكثير وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء

فبقى الباقى تحت حكم الصدر وينتجه هذا اى نتيجة المذكور وهو ان صدر الكلام انعقد

علة للحرمة على الاطلاق وخرج عنه صورة المساواة حرمة بيع حفنة من الطعام بحفنتين

منه وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص لان المراد بالنهى يتقيد بصورة يتمكن

العبد من اثبات التساوى والتفاضل فيه كيلا يؤدى الى نهى العاجز فيما لا يدخل تحت

المعيار المسوى كان خارجا من قضية الحديث فان معناه لا تبيعوا الطعام بكل حال الا فى حالة

المساواة فاذا تساوى البدلان فبيعوا فاذا اخرج صورة المساواة بقى الباقى اى غير صورة

المساواة قليلا كان او كثيرا تحت الصدر اى تحت حكم النهى ويتفرع على هذا حرمة بيع

الحفنة بالحفنتين لعدم المساواة وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص وهذا

لان النهى ترك المساواة فى بيع الكثير بالكثير لا فى بيع المطلق لان النهى انما يتحقق فيما يقدر العبد على

اتيانه كيلا يؤدى الى نهى العاجز وهو قبيح فيكون المراد اى البيع المنهى يتقيد بصورة

يتمكن العبد من اثبات التساوى والتفاضل فيه وهو بيع الكثير لان المسوى هو الكيل

بالاجماع فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتمكن العبد فيه من اثبات

التساوى وتركه فلا يكون داخلا تحت النهى ولقائل ان يقول ان

التساوى فى القليل يمكن باناء صغير وايضا يمكن التسوية بالحفنة واما

التفاوت القليل فلا يعتبر به شرعا اما لانه ليس فى وسعه الاحتراز عنه واما

لانه هدر فى الكثير الا يرى ان الكيل لا يسوى فى عدد الحبات ولا فى الوزن

فلا بد من حصول التفاوت وان كان يسيرا ومن صور بيان التغيير ما اذا قال

لفلان على الف وديعة فقوله على تفيد الوجوب وهو بقوله وديعة غيره الى

الى الحفظ وقد تحققنا ان بيان التغيير صرف الكلام عن موجبه الظاهر كالحقيقة الى بعض محتملاته كالمجاز فاذا قال لفلان على الف وديعة فقوله على الف حقيقة الاقرار بالدين لان كلمة على يفيد الوجوب اعنى وجوب الالف وهو فى الدين الا انه يحتمل الوديعة مجازا بطريق حذف المضاف اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر و سال الميزاب لان الدرهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة بيان تغيير وقوله اعطيتنى او اسلفتنى الفا فلم اقبضها من جملة بيان التغيير فان الاعطاء لايتم الا بالقبض وكان حقيقة التسليم والسلف اخذ عاجل باجل فكان الاقرار بهما اقرارا بالقبض حقيقة الا انه يحتمل ان يراد بهما مجرد العقد مجازا وكان قوله لم اقبضها بيان تغيير وكذلك اى ومن جملة بيان التغيير لو قال لفلان على الف زيوف فان قوله على الف يوجب الجياد فى الظاهر لان التعامل انما يقع فى الجياد لا فى الزيوف الا نادرا فكان ارادة الزيوف كالمجاز من الحقيقة وحكم بيان التغيير انه يصح موصولا ولا يصح مفصولا ثم بعد هذه مسائل اختلف فيها العلماء فى انها من جملة بيان التغيير فتصح بشرط الوصل او من جملة بيان التبديل فلا تصح وسياتى طرق منها فى بيان التبديل وعلى هذا اجمع الفقهاء انه بمنزلة الرجوع عن الاول واما ما روى عن ابن عباس انه يجوز استثناء المنفصل فلو صحت هذه الرواية عنه فالمراد

عنه انه اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم ظهر فانه دُيّن فيما بينه وبين الله تعالى

واما بيان الضرورة فمثاله في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه

الثلث اوجب الشركة بين الابوين ثم بين نصيب الام فصار ذلك بيانا لنصيب

الاب واما بيان الضرورة فبيان يقع بغير الكلام كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه

الثلث صدر الكلام اوجب الشركة بين الابوين في كل الميراث ثم تخصيص الام بالثلث دل

على ان الاب يستحق الباقي فصار بيان الثلثين بهذا التخصيص وعلى هذا قلنا لو بينا نصيب المضارب

بان قال على ان لك نصف الربح وسكتا عن نصيب رب المال صحت الشركة في الربح بينهما والشركة شرط لصحة

العقد ولو لم يجعل ذلك بيانا لنصيب رب المال لما ثبت الشركة بينهما ولم يصح العقد فصار كانه قال

لك نصف الربح ولي نصفه وكذا لو بينا نصيب رب المال وسكتا عن نصيب المضارب وعلى هذا حكم

المزارعة يعني ان لم يبين نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال له على ان لك ثلث الخارج جاز العقد

لان السكوت عن نصيب الاخر بيان وكذلك لو اوصى لفلان ولفلان بالف ثم بين نصيب احدهما

كان ذلك بيانا لنصيب الاخر ولو طلق احدى امرأتيه ثم وطئ احديهما كان ذلك بيانا للطلاق في الاخرى

اي ثم قال لفلان منها اربعمائة كان ذلك بيانا ان ست مائة للباقي بخلاف الوطي في العتق

المبهم بان اعتق احد امتيه ثم وطئ احدهما فانه ليس ببيان للعتق في الاخرى عند ابي حنيفة لان حل

الوطي في الاماء يثبت بطريقين احدهما طريق الملكية وثانيهما طريق انها تحت بعد

الاعتاق فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل الوطي **واما بيان الحال**

وهو السكوت الذي يقع بيانا بدلالة حال المتكلم فمثاله فيما اذا رأى صاحب

الشرع امرا من قول او فعل معاينة فلم يغير عن ذلك كان سكوته بمنزلة البيان انه مشروع مثل ما رأى من بياعات ومعاملات وكان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومأكل ومشارب كانوا يباشرونها فأقرهم عليها ولم ينكر عليهم فدل سكوته ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي ان اقر الناس على منكر محظور وذكر في بعض نسخ الفقه ان النبي اذا علم بقول او فعل صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلم يخلو اما ان يكون مما سبق من النبي عنها ومن المباشر الاصرار عليها او اعتقاد اباحتها او لا يكون ذلك فان كان الاول كسكوته عند رؤيته كافرا يمشي الى الكنيسة عن الانكار فلا يدل ذلك على جواز ذلك الفعل وان كان الثاني فقد اختلف فيه فقال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ قوله والشفيع اذا علم ببيع الدار المشفوعة وسكت عن طلب الشفعة بعد العلم كان ذلك اي سكوته بمنزلة البيان بانه راض بذلك اي بالبيع من غيره وترك الدار لان الطلب شرط لثبوت حق الشفعة فاذا لم يطلب مع القدرة دل على انه راض بتركها والبكر البالغة اذا علمت بتزويج الولي اياها وسكتت عن الرد كان ذلك بمنزلة البيان بالرضاء لان لها عند تزويج الولي كلامين نعم ولا والحياء يحول بينها وبين نعم باختيارها الازواج ولا يحول بينها وبين لا فكان سكوتها دليلا على الرضاء والمولى اذا رأى عبده يبيع ويشتري في السوق فسكت عن المنع كان ذلك اي سكوته بمنزلة الاذن الصريح لضرورة دفع الغرور عن الناس وذلك لانهم لما رأوا ان المولى لم يمنعه علموا انه راض بتصرفه فيعاملونه ببيع وشراء فلو لم يكن ذلك اذنا لكان سكوته غرورا في حقهم والغرور مدفوع شرعا فيصير ماذونا

٢٥٣

فى التجارات والمدعى عليه اذا نكل اى امتنع عن اليمين فى مجلس القضاء اذا استحلفه القاضى

يكون ذلك الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال بطريق الاقرار عندهما وعند ابى حنيفة رح بطريق

البذل لانه لما سكت عن دفع دعوى المال فى اليمين مع القدرة عليه كان ذلك دليلا على الرضاء بلزوم المال

وهذا بالاتفاق لكنه اختلف فى انه بطريق الاقرار او بطريق البذل اى بذل المدعى به افتداء عن اليمين

فالاول قول ابى يوسف رح ومحمد رح والثانى قول ابى حنيفة رح ولهذا المعنى لا يجرى عنده الاستحلاف فى الاشياء

الستة وعندهما يجرى لان البذل لا يجرى فى هذه الاشياء حتى لو قالت امرأة لرجل فى دعوى نكاح عليها

لا نكاح بينى وبينك ولكن بذلت لك نفسى لا يعمل بذلها واما الاقرار فيعمل فى هذه الاشياء

فالحاصل ان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بمنزلة البيان وبهذا الطريق قلنا الاجماع

ينعقد بنص البعض وسكوت الباقين وذلك ان وقعت حادثة فتكلم فيها بعض العلماء من الصحابة

وغيرهم وسكت الباقون بعد بلوغهم الخبر وبعد مضى مدة التامل والنظر فى الحادثة

وكذلك اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد

مضى مدة التامل يكون ذلك اجماعا على شرعيته وهذا لانه لو لم يكن حقا عنده لما حل السكوت

عنه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن باهل الدين واولوا العلم خصوصا من الصحابة ان

يسكتوا عن الحق **واما** بيان العطف فمثل ان يعطف مكيلا او موزونا على جملة مجملة يكون ذلك بيانا

للجملة المجملة مثاله اذا قال لفلان على مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة

البيان ان الكل من ذلك الجنس وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة دراهم او ثلثة اعبد فانه

بيان ان المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما بخلاف قوله مائة وثوب او
مائة وشاة حيث لا يكون ذلك بيانا للمائة واختص ذلك في عطف الواحد فيما يصير دينا في الذمة
كالمكيل والموزون وقال ابو يوسف يكون بيانا في مائة وشاة ومائة وثوب على هذا الاصل اعلم
ان ههنا ثلث مسائل احدها ان يعطف المعدود المفرد على العدد ويكون المعدود من المقدرات
كما مر وثانيها ان يذكر العدد في المعطوف ايضا سواء كان من المقدرات او غيرها كما في قوله مائة
وثلثة اثواب ومائة وثلثة اعبد وثالثها ان تعطف غير المعدود من غير المقدرات كما في قوله مائة وثوب
ومائة وشاة فالاول يكون المعطوف بيانا للاول وكذا الثاني بخلاف الثالث وهذا لان الناس
اعتادوا حذف المفسر في المعطوف عليه في العدد لا بدلا لا التفسير في المعطوف فيما اذا كان
المعطوف من قبيل المفسر المحذوف وهو الدرهم والقفيز مثلا لاتصال العطف في كلامهم بيانا لما
المعطوف عليه ولكن هذا مقيد فيما اذا كان المفسر من قبيل المكيلات والموزونات وكذا قوله
مائة وثلثة اثواب اي مثل تلك الصورة اخرى وهي ان يذكر العدد في المعطوف ايضا مع حذف
المفسر هذا غير مقيد بالكيلات والموزونات كما في قوله مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة اعبد
انما جعل هذا بيانا لانه بمنزلة احد وعشرون درهما يعني ان المعطوف والمعطوف عليه
بمنزلة عدد واحد لعطفه مع كسورها فانهما اعداد وكل منهما جملة واحدة كاحد عشر وخمسة عشر
غير انها ركبت مع توسط حرف العطف وقد حذف ذلك في عشر وما فوقها لانه ذكر عددين
مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير بخلاف قوله مائة و
ثوب او مائة وشاة اذ لم يكن المعطوف من المكيلات والموزونات ولم يكن العدد مذكورا
في المعطوف والفرق بين المكيل والموزون وبين غيرهما ان العادة بالحذف والاكتفاء انما

وجدت في المكيل والموزون لضرورة كثرة
الكلام فيما يكثر استعماله وكثر فيما تثبت دينا في الذمة في عامة المعاملات
وهو المقدر بخلاف الثياب لأنها لا تثبت في الذمة قرضا ولا بيعا إلا في السلم
خاصة فلهذا لم يوجد الاكتفاء فيها وقال أبو يوسف رح يكون بيانا على هذا
الأصل وهو أن المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شيء واحد لأن الواو
العاطفة للجمع كما في قوله مائة ودرهم والفرق بين الصورتين قد سبق

فصل

وأما بيان التبديل وهو النسخ يجوز ذلك من صاحب الشرع ولا يجوز
ذلك من العبد النسخ في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى وإذا بدلنا
آية مكان آية وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لهذا الحكم المطلق
الذي كان معلوما عند الله تعالى إلا أن الشارع أطلقه فصار ظاهره
البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا كالقتل بيان محض للأجل في
حق صاحب الشرع لأنه ميت بأجله بلا شبهة وفي حق القاتل تغيير
وتبديل ولهذا يجوز النسخ من صاحب الشرع لأنه بيان محض منه ولا يجوز
النسخ من العباد في تصرفاتهم وعباراتهم لأن التصرف إذا صدر من العبد صح
شرعا وثبت ولا يجوز إبطال ما صح وثبت شرعا بخلاف بيان التغيير فإنه
يصح بشرط الوصل لأنه بيان لصرف اللفظ عن موجبه إلى محتمله وعلى هذا
بطل استثناء الكل عن الكل لأنه نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الإقرار

٢٥٥

والطلاق والعتاق لانه نسخ وليس للعبد ذلك اى على ان النسخ لا يجوز
من العبد قلنا بطل استثناء الكل عن الكل مثل قوله لفلان علي عشرة
الا عشرة لانه نسخ الحكم فلا يجوز الرجوع عن الطلاق والعتاق والاقرار
لانه نسخ **فان قلت** اذا قال نسائي طالق الا زينب وعمرة وسعادة وليس
لها النساء غيرها يصح ولم تطلق واحدة منهن وهو استثناء الكل عن
الكل **قلت** الاستثناء عن الكل انما لا يصح اذا كان بعين ذلك اللفظ اما
اذا كان بغير ذلك اللفظ فيصح ولهذا اذا قال نسائي طوالق الا نسائي
لا يصح الاستثناء ولو قال لفلان علي الف قرض او ثمن المبيع وقال
زيوف كان ذلك بيان تغيير عندهما فيصح موصولا وهو بيان التبديل
عند ابي حنيفة رح فلا يصح وان وصل لان الدراهم نوعان جياد وزيوف
الا ان الجياد غالب وبها يقع المعاملات فيما بين الناس فصار الاخر كالمجاز فيصح
التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة رح لا يصدق وان وصل لانه بيان تبديل
لان عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب
فكان رجوعا والرجوع لا يعمل موصولا كان او مفصولا فصار كدعوى الاجل في
الدين ودعوى الخيار في البيع ولو قال لفلان علي الف من ثمن جارية
باعنيها ولم اقبضها والجارية لا اثر لها اى الجارية المبيعة غير معلومة كان
ذلك بيان تبديل عند ابي حنيفة رح اذ الاقرار بلزوم الثمن اقرار بالقبض عند

هلاك المبيع اذ لو هلك قبل القبض ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازما فكان قوله
لم اقبضها رجوعا بعد الاقرار بالقبض ولزوم الثمن **البحث الثاني في سنة**
رسول الله صلعم وهي اكثر من عدد الرمل والحصى لفظ السنة شامل لقوله ع م
وفعله ويطلق على طريقة الرسول والصحابة ولهذا قيد بقوله في سنة رسول الله

فصل في اقسام الخبر خبر الرسول ع بمنزلة الكتاب في حق لزوم العلم والعمل به
فان من اطاعه فقد اطاع الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى فما مر ذكره من البحث عن الاقسام في الكتاب اي الخاص والعام والمشترك و
المأول الخ واحكامها وتفاوت مراتبها فهو كذلك في حق السنة اي فذلك
البحث المذكور بتمامه ياتي في قسم السنة لان قوله حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع
لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا فيكون بيانها في الكتاب
بيانا فيه الا ان الشبهة في باب الخبر في ثبوته من الرسول عليه السلام واتصاله
به لا في نفس الخبر فانه حجة قطعية بلا شبهة ولهذا المعنى اي لان الشبهة في
طريق الاتصال صار الخبر على ثلاثة اقسام قسم صح من الرسول عليه السلام

وثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر وقسم فيه ضرب شبهة وهو المشهور
اى نوع شبهة لا شبهة تامة لانه لما كان من الآحاد فى الاصل كان فى الاتصال
شبهة صورة لا معنى وقسم فيه احتمال الشبهة وهو الآحاد اى احتمال ان لا يكون من النبى
وشبهة عدم الاتصال به فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لا يتصور توافقهم على الكذب
لكثرتهم واتصل بك هكذا امثاله نقل القران واعداد الركعات ومقدار الزكوة
التواتر لغة تتابع امر واحد بعد واحد يقال تواترت الكتب اى جاء بعضها في اثر بعض وتوالى من غير ان ينقطع فان قلت لم اكتفى ههنا بشرطين
احدهما ان لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم وان اتصل بك هكذا ومعناه ان
يكون هذا الحد وهو الكثرة من اوله الى ان اتصل بك بان يكون اوله كآخره
واوسطه كطرفيه ولم يشترط تباين اماكنهم وان لا يحصى عددهم وعدالتهم
كما شرط غيره قلت اما عدم احصاء العدد فقد اختلف فيه والجمهور على انه
ليس بشرط فان الحجاج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او
عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين واما العدالة وتباين الاماكن
فليس بشرط عند الجمهور لحصول العلم بالخبر بدون ثبوت العدالة وتباين
الاماكن الا ترى ان اهل بقعة واحدة او بلدة واحدة لو اخبروا

٢٥٩

بشیٔ یحصل العلم به لکثرتهم وانما فیهم فساق او فجار والمشهور ما کان اوله کالآحاد ای
فی القرن الاول ثم اشتهر فی العصر الثانی وتلقته الامة بالقبول فصار کالمتواتر
حتی اتصل بك وذلك كحديث المسح على الخفين والرجم في باب الزنا وانما قيد بالا
في العصر الثاني لانه لا اعتبار للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلثة فان عامة اخبار
الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولا يجوز بها الزيادة على كتاب الله تعالى مثل
خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وذلك المشهور مثل حديث المسح على الخف والرجم في باب
الزنا ثم المتواتر يوجب العلم القطعي فيكون رده كفرا اي يوجب علما قطعيا بمنزلة
العيان علما ضروريا ويكون رده كفرا وهذا لانه لا يتصور عادة ان يتفق الجماعة
الكثيرة بحصول صفاتها الخارجة عن الاحصاء مع عدالتهم وتباين اماكنهم على الكذب
كما لا يتصور ان يجمعوا على ماكل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا
فيحصل العلم الضروري بانه خبر صدق وما علم بالضرورة يكون انكاره كفرا الا ترى ان
علم الشخص بابيه وامه انما يحصل بالاخبار الحاصل من اشخاص مختلفة لانه لا يعاين العلوق
في رحم امه ولا خروجه من بطنها ومع ذلك لا شبهة لكل احد بابيه
وامه فيثبت انه لا سبيل الى انكاره ورده الا لمن
ينكر امه واباه والمشهور يوجب علم الطمانينة

ويكون رده بدعة ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما وانما الكلام
في الاكفار اريد به العلم مع ضرب شبهة صورة بحيث لا يكفر جاحده كما
يكفر جاحد المتواتر لانه بقي هنا شبهة باعتبار انه من الآحاد في الاصل الا ان
في انكاره تخطئة لاهل العصر الثاني في قبولهم اياه وتخطئة العلماء يكون بدعة
وضلالة وانما سمي العلم بطمانينة لانه يسكن النفس اليه بما ظهر لها في الحال مع
تمكن ضرب شبهة فيه صورة بالنظر الى ابتدائه ولا خلاف بين العلماء في لزوم
العمل بهما اي بالمتواتر والمشهور بخلاف خبر الواحد لان فيه اختلافا بين العلماء
في لزوم العمل فنقول خبر الواحد وهو ما نقله واحد عن واحد او جماعة عن
واحد او واحد عن جماعة ولا عبرة للعدد اذا لم يبلغ حد المشهور
اي لا اعتبار لكثرة العدد اذا كان دون كثرة عدد المشهور يعني لا يخرج بهذه
الكثرة عن كونه خبرا واحدا ويجوز ان يكون هذا احترازا عن قول من فرق
بين خبر الواحد والاثنين وقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل
خبر الاربعة دون من سواها فسوى الشيخ بين الكل وهو يوجب العمل في الاحكام
الشرعية بشرط اسلام الراوي وعدالته وضبطه وعقله واتصاله بك ذلك من
رسول الله صلعم بهذا الشرط ولا يوجب العلم لا علم اليقين ولا علم الطمانينة
وهذا مذهب اكثر اهل العلم وجماعة الفقهاء وقال بعض اصحاب الحديث انه يوجب علم
اليقين وذهب بعض الناس الى انه لا يجوز العمل بخبر الواحد اصلا واحتج الفريقان

اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه

بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك به علم فمن اوجب
العلم فقد اجتمعت الصحابة على العمل باخبار الآحاد فلو لم يوجب خبر الواحد العلم لما
جاز العمل به بهذا النص ومن لا يجوز العمل به قال انه لا يوجب العلم لاحتمال الصدق
الكذب ولا عمل الا عن علم بهذا النص ولنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا
الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ووجه التمسك انه تعالى امر لكل واحد منهم بالبيان
فلو لم يكن البيان مفيدا في حق الناس للعمل لما كان في البيان فائدة و
لزوم كل واحد به والسنة فانه صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد
مثل خبر بريرة فيما اهدي اليها وخبر سلمان رض ومشهور منه عليه السلام
بعث الامراء الى الآفاق فانه بعث عليا ومعاذا رض الى اليمن ودحية الكلبي
الى قيصر وعبد الله بن الزبير الى كسرى ولو لم يكن موجبا للعمل به لما
اكتفى ببعث الواحد والاجماع فان الصحابة رض عملوا بالآحاد وحاجوا بها فانه
روي بالتواتر يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عم الائمة من
قريش قبلوه ولم ينكر عليه واحد وامثال ذلك كثيرة وانما لم يوجب العلم
لتمكن الشبهة فيه لكونه خبرا واحدا والخبر يحتمل الصدق والكذب الا انه
يترجح جانب الصدق بالعدالة والاسلام فيوجب علم غالب الظن و
العمل به ولهذا اعتبر هنا لصحة خبر الواحد شرائط اربعة في الرواية من
اول ما نقل من الرسول عليه السلام الى ان اتصل بك

اما الاسلام فهو التصديق والاقرار بالله كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين و ثبوت احكام الاسلام وبغيره من اسلام الوالدين من غير ان يوجد منه اقرار باللسان وصريح بالبيان وهو ان يصف الله تعالى كما هو باسمائه الحسنى وصفاته العليا والاقرار بملئكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان اسمائه وصفاته وما جاء محمد عليه السلام وانما شرط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر المعاند في الدين ساع لما يهدم الدين بادخال ما ليس منه فتثبت بالكفر تهمة الافتراء والكذب ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لعداوته واما العدالة فهي الاستقامة على طريق العقل والشرع برجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وانما شرطت العدالة لانه بها يثبت جهة الصدق في خبره لانه لما لم يرتكب المحظورات استدل بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذي هو اشد حظرا منها واما الضبط فهو سماع الكلام كما هو حق سماعه

فهم بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه
بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه
وهذا لان قبول خبر الواحد باعتبار رجحان جهة الصدق فيه وذا لا يتحقق
الا بحسن ضبطه خبرا براوي من حين يسمع الى ان يرويه واما العقل فهو
نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي
المطلوب للقلب فيدركه القلب بتوفيق الله تعالى والشرط ههنا الكامل منه
وهو عقل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه وهذا لان العقل
يحدث في اول حال الانسان ثم يحدث شيئا فشيئا وهو يتفاوت بقسمة الله تعالى
وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو
دليل عليه في الغالب مقامه تيسيرا علينا وانما شرط العقل لان الخبر الذي يروى
كلام والمراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون له
صورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان الكلام وضع للبيان
ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنظومة بلا قصد معنى كصياح الطيور لا يسمى كلاما وان سمعت
منه حروف منظومة وقصد المعنى لا يوجد بدون العقل فاذا وجد هذه الشرائط
الاربعة في الراوي ترجح جانب الصدق فلذا وجب العمل دون

۲۶۳

لما ذكرنا من شبهة فان قلت لو لم يوجب الخبر الواحد العلم لما
ثبت احكام الآخرة باخبار الآحاد كالواردة في الرؤية وعذاب
القبر وغيرهما لانه لاحظ فيها الا للعلم قلت منها ما هو مشهور فانه
يوجب العلم عند كثير من اصحابنا ومنها ما هو من الآحاد لكنه يوجب
ضربا من العلم على ما مر وفيه نوع من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه ثم
الراوي في الاصل قسمان معروف بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الاربعة
وعبد الله بن مسعود رض وعبد الله بن عمر رض وزيد بن ثابت رض ومعاذ
بن جبل رض وامثالهم فاذا صحت عندك روايتهم عن رسول الله صلعم
يكون العمل بروايتهم اولى من العمل بالقياس هذا بيان ما به قوة الخبر و
ضعفه وانما كان العمل بخبر الواحد اولى من العمل بالقياس عندنا
خلافا لمالك رح لاجماع الصحابة رض فانهم كانوا يتركون آراءهم بالخبر فان
ابا بكر رض نقض حكما حكم فيه برأيه بحديث سمعه من بلال وترك عمر رض رأيه في
الجنين وفي دية الاصابع بالحديث وترك ابن عمر رض رأيه في المزارعة بالحديث
الذي سمعه من رافع بن خديج وامثاله كثيرة ولان الشبهة في القياس في
اصله لان الوصف الذي يلحق بوجوده في الفرع هو بالاصل لا يعلم يقينا ان حكم
المقيس عليه معلول به ام لا والتيقن في الخبر هو الاصل لانه كلام الرسول
وانما الشبهة في نقله وطريقه بعارض فكان الخبر اقوى ولهذا رد محمد القياس
لاعرابي الذي كان في عينه سوء في مسئلة قهقهة وترك القياس به

وهو ما روى ان النبى عم كان يصلى واصحابه خلفه فجاء اعرابى فوقع فى بئر فضحك
بعض اصحابه فقال عم الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا
فان قلت راوى الحديث معبد الجهنى وهو لم يعرف بالفقه والاجتهاد بين الصحابة رض فكيف
يصلح هذا مثالا او تفريعا او تائيدا قلت قد رواه ابو موسى الاشعرى ايض وهو معروف
بالفقه بينهم كذا فى النهاية والقياس فيه ان لا يكون ناقضا لان علة نقض الطهارة هى
خروج النجاسة لان اتصاف البدن بالنجاسة ينافى اتصافه بالطهارة فلذا لا يعرف زوال الطهارة
بخروج ما ليس بنجس الا ترى ان القهقهة لا تنقض الطهارة خارج الصلوة لانتفاء علته

وروى محمد حديث تاخير النساء فى مسئلة المحاذاة وترك القياس به وهو قوله عليه السلام
اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى امر الرجال بتاخير النساء ومن ضرورته النهى من
ان لا يحاذيها والامر بتقدمه عليها فاذا حاذت المرأة وحاذاها الرجل كان تاركا
لفرض تاخيرها ولفرض مقام التقدم عليها ومرتكبا المحظور المحاذاة وكل منهما يفسد
الصلوة وترك القياس بهذا الحديث وهو انه عمل غير مناف للصلوة اعتبارا بصلوتها
وراوى الحديث عبد الله بن مسعود وهو معروف بالفقه والاجتهاد وروى محمد حديث
القئ وترك القياس به وهو ما روى انه عم قال من قاء او رعف فى صلوته فلينصرف
وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم والقياس ان لا يفسد الوضوء لان الخارج ليس بنجس
فان قلت المرة والبلغم والطعام المختلطة بها رطوبات نجسة ولذا يتنفر عنها الطبع
قلت لو كانت هذه الاشياء نجسة لاستوى فيها القليل والكثير وراوى هذا الحديث عائشة رض

٢٦٥

وهي فقيهة الامة وهذا يشكل بتعليل الفقهاء مسئلة القيء بخروج الرطوبات النجسة
حتى فرق ابو حنيفة ومحمد بين قيء البلغم وغيره وحكم ابو يوسف بنا قضيته
على ما تقرر في الفروع وروى عن ابن مسعود حديث السهو بعد السلام وترك القيا
س وهو قوله لكل سهو سجدتان بعد السلام والقياس ان يسجد قبل السلام كما
قال الشافعي لانه يجبر الفائت والجابر يقوم الغاية والفاية في الصلوة فكذا ما هو جابر
والقسم الثاني من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتوى
كابي هريرة رض وانس بن مالك رض فاذا صحت رواية مثلهما عندك فان وافق الخبر القيا
س فلا خفاء في لزوم العمل به وان خالفه كان العمل بالقياس اولى مثاله ما روى ابو هريرة
الوضوء مما مسته النار فقال له ابن عباس ارايت لو توضأت بماء سخين لكنت متوضيا
منه فسكت وانما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه قوله وان خالفه كان العمل
بالقياس اولى لان ضبط حديث الرسول بمعناه والوقوف على كل ما اراده من كلام عظيم
فانه قد اوتي جوامع الكلم انما يكون بالعلم والاجتهاد وقد كان نقل الحديث بالمعنى
مستفيضا بينهم فاحتمل ان هذا الراوي نقل الحديث بعبارة لا ينتظم المعاني التي انتظمها
عبارة الرسول لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فدخل
في الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فقلنا بترك روايته الا ترى ان ابا هريرة روى
الوضوء مما مسته النار فقال ابن عباس ارايت لو توضأت بماء سخين لكنت متوضيا
والثاني شبهة الغلط في النقل وفي القياس شبهة واحدة وهو ان الوصف الذي يلحق لوجوده..
منه فانما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه فعلى هذا اى على ان الخبر يترك

بالقياس اذا لم يكن الراوي معروفا بالفقه والاجتهاد ترك اصحابنا رواية ابي هريرة في
مسئلة المصراة بالقياس وهو ما روي ان ابا هريرة قال انه م قال لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء اذا جمعته والمراد ههنا في الحديث جمع
اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليخيل المشتري انها غزيرة اللبن فهذا الحديث
مخالف القياس لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع
واللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل وان لم يكن مثليا يضمن بالقيمة وايجاب
التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فلذا ترك اصحابنا ثم اعلم ان اشتراط فقه الراوي
لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد
وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل
خبر كل عدل مطلقا بشرط ان لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان التغيير من
الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيره لغير على وجه
لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الحفاظ الرواة العدول مخصوصا من الصحابة
لمشاهدتهم احوال النصوص وهم من اهل اللسان ثم اعترض على المختار في الكتاب
هو القول الاول بوجوه احدها انكم عملتم بخبر ابي هريرة رض في الصائم اذا اكل او شرب
ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رح لولا الرواية لقلت بالقياس

٢٦٧

وان عمر قبل حديث جنيد بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا
للقياس لان الجنين انكان حيا اوجب الدية الكاملة وانكان ميتا لا يجب
فيه شيء ولذا قال عمر رض كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة الرسول ع
وثانيها ان خبر المصرات انما رد لانه مخالف لظاهر الكتاب والسنة
لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة
بالحديث المعروف وهو قوله ع من اعتق شقصا له من عبد قوم عليه
نصيب شريكه انكان موسرا الحديث وثالثها انا لا نسلم ان اباهريرة
لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان
يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان
مؤتمن عليه من اصحاب رسول الله صلعم وقد دعا النبي له بالحفظ واستجاب
الله دعاءه بالحفظ حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال البخاري
روى عنه تسعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وباعتبار اختلاف
احوال الرواة قلنا شرط العمل بخبر الواحد ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة وان لا يكون مخالفا للظاهر وفيه قلق واضطراب لان هذه العبارة

تقتضي ان يكون اشتراطه موافقة خبر الواحد الكتاب والخبر المشهور والظاهر على حال دون حال وهو ليس كذلك فان الراوي وان كان فقيها يشترط في خبره ان لا يكون مخالفا لما ذكرنا قال عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وتحقيق ذلك فيما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال كان الرواة على ثلثة اقسام مؤمن مخلص صحب رسول الله صلعم وعرف معنى كلامه واعرابي جاء من قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة كلام رسول الله صلعم فرجع الى قبيلته فروى بغير لفظ رسول الله صلعم فتغير المعنى وهو يظن ان المعنى لم يتفاوت ومنافق لم يعرف نفاقه فروى ما لم يسمع وافترى فسمع منه اناس فظنوه مؤمنا مخلصا فرووا ذلك واشتهر بين الناس ولهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب والسنة المشهورة فان قلت طعن فيه اهل الحديث وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث وانما يروي ابو الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن ثوبان فكان منقطعا فلا يصح الاحتجاج به والجواب عنه ان امام محمد بن اسمعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو امام هذه الصنعة فكفى به دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعده كذا في شرح اصول البزدوي ونظير العرض على الكتاب في حديث مس الذكر فيما روي عنه عليه السلام انه قال من مس ذكره فليتوضأ فعرضناه على كتاب الله تعالى فخرج مخالفا لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانهم كانوا يستنجون بالاحجار ثم يغسلون

وجوب القبول انما يثبت فيما يتحقق انه من عند الرسول عم بالسماع عنه او بالتواتر و وجوب العرض انما يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عم

بالماء فلو كان مس الذكر حدثا لكان هذا تنجيسا لا تطهيرا على الاطلاق نزلت
في اهل مسجد قباء وهم كانوا يستنجون بالماء بعد استعمال الاحجار والاستنجاء
بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا فلو كان مس الذكر حدثا لا يكون
الاستنجاء تطهيرا وقد ثبت بالنص انه تطهير والحديث يقتضي ان يكون مس
الذكر حدثا يوجب الوضوء لانه امر بالتوضي بعد مس الذكر فلو لم يكن حدثا
لا يوجب الوضوء لعدم الفائدة والنص يقتضي ان لا يكون حدثا لما ذكرنا
فلذا ترك الحديث واعترض الخصم عليه بانه تطهير عن النجاسة الحقيقية بمنزلة
تطهير الثوب ولذا استحق المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث والتطهير
عن النجاسة الحقيقية لا ينافي كون المس حدثا لانها لا تزول الا بالمس
وايضا انما يكون الحدث مذموما اذا لم يكن وسيلة الى استحكام الوضوء واذا كان
لاحكام الطهارة الحكمية كان حسنا وكان ممدوحا ايضا ولا اقل من ان لا ينافي
المدح لمقارنته الاقوى الا ترى ان هدم المسجد لاحكام البناء حسن وان كان
بنفسه مذموما لا يقال جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا لانا لا نسلم ذلك
بل انما هو تطهير عن النجاسة الحقيقية كيف وان الطهارة
الحكمية لا تحصل به بل بغسل الاعضاء الاربعة وكذلك

قوله عليه الصلوة والسلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل خرج مخالفا لقوله تعم فلا تعضلوهن

ان ينكحن ازواجهن فان الكتاب يوجب تحقيق النكاح منها اى من
المرأة وتحقيقه ينافى بطلانه كما هو صريح الحديث وللخصم ان يقول
تحقق الشئ ووجوده لا يستلزم صحته الا يرى ان الشئ يوجد بركنه
ومحله بتمامه ومع ذلك توقف صحته على شرط من الشرائط كالصلوة توجد
بشرائطها واركانها ومع ذلك توقف صحتها على ستر العورة ونحوها

ومثال العرض على الخبر المشهور رواية القضاء بشاهد ويمين فانه

خرج مخالفا لقوله البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو ما روى عن
ابن عباس رض عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قضى بشاهد ويمين وانه مخالف
للحديث المشهور وهو قوله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفى
رواية على المنكر وبيانه ان الشرع جعل الايمان جميعا فى جانب المنكر لان اللام
لاستغراق الجنس وليس وراء الجنس شئ اخر فيقتضى ان لا يكون للمدعى يمين
فمن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص المشهور لان الشرع جعل الخصوم قسمين
قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس
اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة فلو كان
اليمين حجة للمدعى ايضا تقع الشركة فى اليمين بين المدعى والمنكر وهو خلاف النص

وباعتبار هذا المعنى قلنا اذا خرج خبر الواحد مخالفا للظاهر لا يعمل به كما اذا
عمل الصحابة بخلاف موجب الحديث وكما اذا اختلف الصحابة فى حادثة

٢٧١

بارائهم ولم يحتج بعضهم فى ذلك بالحديث الوارد فيها وكما اذا ورد فيما
يعم به البلوى وكما فى مسئلة الرضاع فان الظاهر فى هذه الصور انه لوكان الخبر
صحيحًا لما خفى عليهم ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى
فيما تمس الحاجة اليه فى عموم الاحوال مثل خبر الجهر بالتسمية فان امر التسمية
مما يعم به البلوى مع انه لم يشتهر فى الصدر الاول والثانى فدل على زيافته
لانهم اى السلف لايتهمون بالتقصير فى متابعة السنة مع ان العادة تقتضى
استفاضة ما يعم به البلوى فاذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى دل على عدم
وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الكرخى من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين
منهم وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده ولهذا يشكل على ما ذكر فى الكتاب
الاخبار الواردة فى الفصد والحجامة والقهقهة فى الصلوة وافراد الاقامة و
قراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والاخفاء بالتسمية وغيرها فانها لم تشتهر
مع ان الحوادث عامة ومثاله فى الحكميات اذا اخبر واحد ان امرأته حرمت عليه
بالرضاع الطارى جاز ان يعتمد على خبره ويتزوج باختها ولو اخبره ان العقد
كان باطلا بحكم الرضاع لايقبل خبره وكذلك اذا اخبر المرأة بموت زوجها
او طلاقه اياها وهو غائب جاز لها ان يعتمد على خبره وتزوج بغيره ولو
اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجد ماء ولا يعلم
فاخبره واحد عن نجاسته لايتوضأ به بل يتيمم اى مثال الخبر المخالف للظاهر

في الحكميات اذا اخبر واحد ان امراته حرمت عليه بالرضاع الطاري على
النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انهما قد ارتضعتا من امراة واحدة يجوز
الاعتماد على خبره وللزوج ان يتزوج اختها قوله ولو اخبره اي ولو اخبره ثقة ان
العقد باطل بحكم الرضاع بانهما ارتضعا من امراة واحدة لا يقبل خبره لانه مخالف
للظاهر وهذا لانه حين حصل النكاح بينهما بشهود وحضور جماعة لو كان
الرضاع بينهما ثابتا فالظاهر انه لم يخف على المتناكحين وعلى الشهود ان بينهما
سبب حرمة ولاشتهر هذه الحرمة بينهما وحيث لم يشتهر دل على انه غير صحيح
بخلاف مسئلة الرضاع الطاري لانه غير مخالف للظاهر وانما قدم تلك المسئلة
مع انها لم يخالف الظاهر لتوضيح امر الثانية بدوران الحكم مع وصف مخالفة
الظاهر وجودا وعدما وكذا اذا اخبرت المراة بهذه المسئلة مع اواخرها قبل
خبر الواحد فيها لعدم مخالفة الظاهر في جميعها **فصل** خبر الواحد حجة
في اربعة مواضع خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة وخالص حق العبد ما
فيه الزام محض وخالص حقه ما ليس فيه الزام وخالص حقه ما فيه الزام من وجه
اما الاول فيقبل فيه خبر الواحد فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل شهادة
الاعرابي في هلال رمضان وهو خالص حق الله تعالى وليس بعقوبة فيثبت عامة
شرائع العبادات مثل الصلوة والصوم وما يشابههما مثل الوضوء والعشر وصدقة
الفطر فيقبل في كلها خبر الواحد على ما قلنا من شرائط عند الجمهور وزعم بعض العلماء

انه لا يقبل خبر الواحد فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو مفرع عنها لان خبر الواحد دليل
لا قوة فيه فجاز ان يعمل فيما ليس فيه قوة وهو الفرع والجمهور ان المقصود من العبادات هو العمل اصلا كانت
العبادة او فرعا فيجب العمل فيهما بالدلائل الموجبة للعمل ويؤيده انه قبل شهادة الاعرابي في هلال
رمضان واما الثاني فيشترط فيه العدد والعدالة ونظيره المنازعات وهو ما كان خالص حق العبد وفيه
الزام محض وهي المنازعات كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة بان ادعى احد على اخر انه باع هذا
العبد واشترى ذلك او ان له الف عليه فانه يشترط فيه العدد والعدالة بالنصوص من الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واستشهدوا ذوى عدل
منكم ولان المنازعة قائمة بين اثنين بخبرين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل
والرجحان بجنسه من خبره بل بخبر ظهرت له مزية على غيره من يمين او شهادة وطمانينة القلب الى قول
اثنين اكثر وهذا اى اشتراط العدد انما هو فيما امكن ان يطلع الرجال عليه واما فيما لا يمكن ان يطلع
الرجال عليه مثل البكارة والولادة وعيوب النساء التى لا يطلع الرجال عليها فان شهادة المراة الواحدة
فيها مقبولة فاذن يشكل قول المصنف يشترط فيه العدد على الاطلاق واما الثالث فيقبل فيه خبر الواحد
عدلا كان او فاسقا ونظيره المعاملات وهو من حقوق العباد ما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات
والشركات والرسالات فى الهدايا والاذن فى التجارات وسائر المعاملات فيقبل فيها خبر الواحد بشرط التمييز
عدلا كان او فاسقا كافرا كان او مسلما صبيا كان او بالغا ولهذا قلنا ان الفاسق والصبى المميز او
الكافر اذا اخبر ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له فى التجارة حل له العمل به وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يقبل الهدية من العادل والفاسق وكذا الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا قائمة
بعدول وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون على خبر كل مميز ولان الضرورة دعت الى قبول خبر كل مميز
فان الانسان قلما يجد المجتمع لشرائط الشهادة ليبعثه الى وكيله وغلامه ولا دليل مع السامع غير

هذا الخبر فتسقط الشرائط التي ماعدا الثنتين باعتبار الضرورة فان قلت قد ذكر فخر الاسلام في اصوله اذا اخبر غير ثقة ان فلانا وكلك بكذا حل لك العمل اذا وقع في قلبك انه صادق كذا ذكر الشمس الائمة السرخسي فكيف يستقيم قول المص يقبل فيه خبر الواحد على الاطلاق قلت ذكر فخر الاسلام في موضع اخر ان التحكيم بالراي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات و ذكر محمد ايضا في كراهة الجامع الصغير في رجل راى جارية الغير في يد اخر يبيعها واخبر انه ان فلانا وكله ببيعها وسع له ان يبتاعها ويطأها ولم يذكر تحكيم الراي فقيل ما ذكره في كتاب الاستحسان في هذه المسئلة فان كان اكبر رايه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه فيحتمل ان يكون هذا على الاستحباب وذلك على الرخصة ويحتمل ان يكون في المسئلة روايتان

واما الرابع فيشترط فيه اما العدد او العدالة عند ابي حنيفة رح ونظيره الحجر والعزل وهو من خالص حق العبد ما فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط فيه احد شطري الشهادة لانه لو كان فيه الزام محض لاشترط كلاهما ولو لم يكن فيه الزام لم يشترط شيء منهما فاذا كان فيه شيء منهما يشترط له احدهما دون الاخر نظيره العزل والحجر فان اخبر رجلان مستوران او رجل عدل بالعزل يقبل لانه من جنس الحقوق اللازمة من وجه لانه يلزم الوكيل بالعزل اقتصار الشراء والبيع وعهدته عليه ويلزم الماذون بالحجر فساد عمله الذي كان نافذا بدون الحجر ويشبه سائر المعاملات من وجه لان الموكل والمولى بالعزل والحجر يتصرف كل منهما في حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق ولزومهما العهدة وفساد العمل انما كان بالتزام الوكيل التصرف فيما يكون غير مالك ولا ولاية له اصلا فكان لهذا النوع شبهة بالقسمين فلذا شرط فيه احد الشطرين والله اعلم

البحث الثالث في الاجماع

الاجماع لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اي عزم عليه واجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه واما في الاصطلاح

فهو اتفاق علماء كل عصر من اهل السنة ذوی العدالة والاجتهاد علی حکم

فصل اجماع هذه الامة دون من سواهم من الامم السابقة فان الیهود والنصاری اجمعوا علی الضلالة بعد ما توفی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی فروع الدین حجة موجبة للعمل بها شرعا کرامة لهذه الامة وانما قال بعد ما توفی رسول الله لان فی حیوته الرجوع الی قوله ولا یعتبر باتفاق غیره فی نصب الشریعة وانما قال فی فروع الدین لان اصول الدین کالتوحید والصفات والنبوة ثابتة بالقواطع العقلیة فلا تظهر حجیة الاجماع فیها للعلم وانما قال حجة موجبة للعمل ولم یقل للعلم لیعلم جمیع انواع الاجماع لان من انواعه ما لا یوجب الا العمل کما سیاتی من بعد وهذا ای حجیة الاجماع عند جمیع اهل السنة وعامة الامة ومن لم یجعل الاجماع حجة فهو فی قول مخالف للکتاب والسنة لانه جعل حجة کرامة لهذه الامة قال الله تعالی کُنتُم خَیرَ أُمَّةٍ أُخرِجَت لِلنَّاسِ تَأمُرُونَ بِالمَعرُوفِ وَتَنهَونَ عَنِ المُنکَرِ

٢٧٦

وصفهم الله تعالى بالخيرية والاجماع على الباطل ينافي الخيرية وقال عليه السلام لا تجتمع
امتى على الضلالة ثم الاجماع على اربعة اقسام اجماع الصحابة على حكم الحادثة نصا ثم
اجماعهم بنص البعض وسكوت الباقين عن الرد ثم اجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه قول
السلف ثم اجماع المتاخرين على احد اقوال السلف اما الاول فهو بمنزلة اية من كتاب
الله تع ثم الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين فهو بمنزلة المتواتر اى ثم الاجماع
فى القوة وايجاب الحكم على مراتب اولها اجماع الصحابة نصا اى تصريحا وثانيها اجماع
بنص البعض وسكوت الباقين وذلك بان يتكلم البعض بحكم حادثة ويسكت سائرهم
بعد بلوغهم وبعد مضى مدة التامل والنظر فى الحادثة وقال بعضهم لا بد من النص و
لا يثبت بالسكوت لان السكوت فى نفسه محتمل يحتمل ان يكون لخوف او لتفكر او لالتباس الامر
لعدم اليقين بالنفى والاثبات او لمصلحة غير ذلك والمحتمل لا يكون حجة ولنا ان شرط التنصيص
من كل واحد ادى الى ان لا يكون اجماع ما خصوصا بعد القرن الاول حجة لتعذر اجتماع اهل
العصر على ان يتكلم كل واحد بقول يسمع منهم جميعا والمعتاد فى كل عصر ان يتولى الكبار
الفتوى ويسلم سائرهم ولانه اذا بلغه حكم الحادثة وسكت عن الرد فلو كان الحق عنده خلاف
ذلك لما كان ساكتا عن الحق وهو حرام لوجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولان الساكت
عن الحق شيطان اخرس ولا يظن بعلماء الامة لا سيما بالسلف مثله ثم اجماع من بعدهم
بمنزلة المشهور من الاخبار وانما وقع التفاوت بين انواعه لان الاجماع عبارة عن اتفاق اهل الراى
والاجتهاد والصحابة كانوا عارفون باحوال النصوص ومشاهدة اسباب النزول واعلمون
بمواقعها وحوادثها واحاطوا علما باقوال النبى واحواله وبيان الشرائع والنصوص وكانوا اوقفون
على معانى التنزيل وتاويله واسبقون فى استنباط المعانى الفقهية من الكتاب والسنة
من غيرهم فكان اجماع من بعدهم دون اجماعهم لما اتفق لهم من اسباب الاصابة ما لم يتفق لغيرهم

١٧٧

فان لا خلاف فيه لان فيهم اهل المدينة وعترة الرسول صلعم وفيه نظر لان الاختلاف الذى يكون مخالفا للكتاب يكون خلافا غير معتبر يؤيده

ولهذا قال النبي عليه السلام في حقهم اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ثم اجماع المتاخرين على احد اقوال السلف بمنزلة الصحيح من الآحاد وبيانه انه اذا اختلف اهل عصر على قولين واستقر خلافهم ثم انعقد الاجماع في العصر الثاني على احد القولين فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع الاختلاف السابق انعقاد الاجماع منهم وبقيت المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشائخنا في ذلك فقال الكرخي انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع اختلاف السابق ونظيره بيع امهات الاولاد فانه كان مختلفا بين الصحابة واكثرهم لم يجوزوه وبعضهم جوزوه ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز ولو قضى قاض بجواز بيعها يكون باطلا لانه في خلاف الاجماع وجه قول الاول ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع لان الحجة اجماع كل الامة والمخالف الاول لم يخرج من الامة بعد موته ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل لم يبق المذهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما كيف وان قوله اعتبر لدليل لا لعينه ودليله باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وذلك باطل ووجه قول المختار ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة وهي يثبت بسبب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر الا يرى ان الامة الداخلة تحت الخطاب في كل زمان هم الحاضرون لا الذين انقضوا فكان اجماعهم حجة ويؤيده ان الصحابة لو اختلفوا على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف السابق المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا واما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه نسخ ولم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس واما التضليل فلا يجب لان الرأي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول للحال غاية ما في الباب انه يورث شبهة في حجية هذا الاجماع زائدة على شبهة تمكنت في القسم الثاني لان دليل المخالف

الاول لا ينقطع بالكلية وانما انقطع بمقابلته هذا الاجماع اذا تقرر بعد انقطاعه فلهذا صار بمنزلة خبر الواحد وقال محمد فيمن قال لامرأته انت خلية ونوى الثلث ثم وطيها فی العدة لا يحد لقول عمر رض انها رجعية لم تصر نية الثلث وان انعقد الاجماع على صحة نية الثلث لتمكن الشبهة فی هذا الاجماع بخلاف عمر رض والمعتبر فی هذا الباب اجماع اهل الرای والاجتهاد ولا يعتبر بقول العوام والمتكلمين والمحدث الذی لا بصيرة له فی اصول الفقهية ای فی الفقه والشرائع واما فی الشرائع التی لا يتعلق بالفقه والاجتهاد مثل نقل القرآن والصلوة الخمس فعامة المسلمين داخلون فی ذلك الاجماع ولا يعتبر بقول العوام لانه لا نظر لهم فی المعانی الفقهية التی هی مناط الاحكام فی الشرع ولا بقول المتكلم الذی لا بصيرة له فی اصول الفقه والفقاهة فی الاحكام قوله ولا قول المحدث الذی لا خبرة له فی اصول الفقهية وهی المعانی الفقهية ووجوه الاستدلال وطرق الدلالة وانما قيد المحدث بهذا القيد لان الظاهر ان المحدث عالم بالاحكام بظواهر الاحاديث ولم يعرف مناط الاحكام الشرعية فالحاصل انه انما يعتبر اجماع كل جنس من العلماء فی فنه ثم اختلفوا فی الاصولی الذی لا يحيط بالاحكام وفی الفروعی الذی لا معرفة له باصول الفقه والفقاهة فمنهم من اعتبر الاصولی دون الفروعی لكونه اتيا بمقصود الاجتهاد بتدارك الاحكام من مفهومها ومنطوقها

ومعقولها وغير ذلك بخلاف الفروعي ومنهم من اعتبر الفروعي لعلمه
بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبر احدهما لوجود نوع من الاهلية الذي عدم
ذلك في العامة ومنهم من اعتبرهما لان الاهلية انما تحصل باجتماعهما لا باحدهما

ثم بعد ذلك الاجماع على نوعين مركب وغير مركب فالمركب ما اجتمع عليه الآراء على حكم
الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة مثاله الاجماع على وجود الانتقاض عند
القيء ومس المرأة ينقض الوضوء بالاجماع اما عندنا فبناء على القيء واما عنده
فبناء على المس قوله مثاله الاجماع الخ يعني ان من قاء ومس المرأة ينقض وضوءه
بالاجماع مع الاختلاف في علة الانتقاض ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى بعد
ظهور الفساد في احد الماخذين بالفرق المناسب لانه عنده يوجد مناسب سواء
في صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت به حتى لو ثبت ان
القيء غير ناقض فابو حنيفة لا يقول بالانتقاض فيه ولو ثبت ان المس
غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه لفساد العلة التي يبنى عليها الحكم
والفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة مصيبا في مسئلة
المس مخطئا في مسئلة القيء والشافعي مصيبا في مسئلة القيء مخطئا في
مسئلة المس فلا يؤدي هذا الى بناء وجود الاجماع على الباطل قوله والفساد
متوهم في الطرفين جواب اشكال مقدر وهو ان يقال ان هذا الاجماع متضمن
للفساد كما يشير اليه قوله وهذا الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد في احد الماخذ

لان الحق فی موضع الخلاف واحد والطرف الآخر باطل بلا نزاع فكان هذا اجماعا علی الباطل فاجاب بان الفساد غیر متیقن فی احد الطرفین لجواز ان یكون ابوحنیفة رح مصیبا فی مسئلة القیء والشافعی مصیبا فی مسئلة مس المرأة بل الفساد متوهم لجواز ان یكون احد الامامین مصیبا والآخر مخطئا فلا یؤدی الی وجود الاجماع علی الباطل بخلاف ما تقدم من الاجماع فالحاصل انه جاز ارتفاع هذا الاجماع لظهور الفساد فیما بنی هو علیه هذا یوهم انه متصل بقوله فلا یؤدی هذا الی الاجماع علی الباطل ولیس كذلك لانه لم یتقدم من الاجماع ما كان اجماعا علی الباطل لكن الظاهر انه متصل بقوله ثم هذا النوع من الاجماع لا یبقی بعد ظهور الفساد المتوهم فیه بخلاف ما تقدم من الاجماع وهو ما اجتمع علیه الآراء من غیر اختلاف فی العلة فانه لیس فیه توهم الفساد حتی یقال فیه انه یبقی بعد ظهور الفساد المتوهم فیه والحاصل ان الاجماع المركب یجاز ارتفاعه لظهور الفساد فیما بنی علیه ولهذا انا

اذا قضی القاضی فی حادثة ثم ظهر رق الشهود او كذبهم بالرجوع بطل قضاؤه وان لم یظهر ذلك فی حق المدعی ای لاجل ارتفاع الشیء لفساد ما بنی علیه قلنا اذا قضی القاضی فی حادثة ثم ظهر ان الشهود رقاء او كذبة او رجع الشهود بطل قضاؤه لانه مبنی علی شهادة الشهود فاذا ظهر الفساد فی الشهود ارتفع ما بنی علیه وبطل قوله وان لم یظهر فی حق المدعی هذا دفع اشكال مقدر وهو ان یقال لو كان القضاء بالمال باطلا لوجب رد المال المقضی به الی المدعی علیه من المدعی فیما اذا كان القضاء بالمال ورجع الشهود بعد القضاء فاجاب بان القضاء انما یبطل فی حق المدعی علیه والشهود لا فی حق المدعی لانه اذا قضی القاضی له علیه نفذ القضاء بحجة شرعیة صحیحة عند القضاء فلو ابطل القضاء بنفسه لزم ابطال ما كان حجة شرعا وحجج الشرع لا یحتمل الفساد ولا البطلان لكنه یبطل فی حق المدعی علیه دفعا للضرر عنه حتی لا یكلف بدفع المال وفی حق الشهود زجرا علیهم حتی یجب الضمان علیهم ولو كان القضاء ثابتا فی حقهم لوجب علی المدعی علیه دفع المال الی المدعی ولم یتعرض لهم كما اذا بقی الامر علی صحة الشهادة وقیل معنی قوله یبطل القضاء لا ینفذ باطنا وهو لا یصح فیما اذا

٢٨١

كان القضاء بشهادة الزور فانه ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابى حنيفة رحمه الله وباعتبار هذا المعنى

سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية لانقطاع العلة اى باعتبار ان الشئ يرتفع بارتفاع

علته سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية المذكورة وذلك لان المؤلفة قلوبهم قوم من رؤساء

كفار العرب علم رسول الله صلعم انهم لو تالفوا ومالوا الى الاسلام ومال معهم اقوام تقوى اهل

الاسلام ولذا كان يعطيهم من الزكوة ليتالف قلوبهم الى اهل الاسلام فلما اعز الله الاسلام واغنى

عنهم منع الزكوة عنهم لانتهاء علته وسقط سهم ذوى القربى وهم اقارب الرسول عليه السلام

لانقطاع علته اعلم ان خمس الغنيمة يقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم المساكين وسهم لابن

السبيل يدخل فقراء ذوى القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم وكان لذى القربى سهم

لغنيهم وفقيرهم على الاطلاق ثم سقط بعد النبى عليه السلام سهمهم لانه عليه السلام انما كان

يعطيهم للنصرة يدل عليه قوله عليه السلام انهم لم يزالوا معى هكذا فى الجاهلية والاسلام وشبك

بين اصابعه فاذا اعز الله تعالى الاسلام واغنى عن نصرتهم سقط سهمهم لانتهاء علته يؤيد ما ذكرنا انه

قال سهم ذوى القربى فى حال حيوتى وليس لهم بعد مماتى فانقلبت لو كان الاعطاء لهم للنصرة لما كان

يستحقه نساؤهم وذراريهم لعدم النصرة منهم قيل لما كانت منهم نصرة مؤانسة القاتلين على

على انهم تبع الرجال فاعطوا للتبعية وعلى هذا اذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت النجاسة يحكم

بطهارة المحل لانقطاع علتها وهذا يثبت الفرق بين الحدث والخبث فان الخل تزيل النجس عن المحل

فاما الخل لا تفيد طهارة المحل وانما يفيدها المطهر وهو الماء اى على ان الشئ يرتفع بارتفاع علته اذا

غسل الثوب النجس بالخل وبغيرها من المائع فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لان نجاسة المحل

انما يكون بعلة وجود النجاسة فى المحل فاذا زالت النجاسة عن المحل فقد ارتفع علة تنجس المحل فيحكم

بعد نجاسة المحل لعدم علته وذلك لان النجاسة تزول عن المحل حسًا حقيقة وحكمًا كما تزول بالماء قوله

وبهذا اى بان علة الطهارة زوال النجاسة ثبت الفرق بين الحدث وهو النجاسة الحكمية والخبث وهو

النجاسة الحقيقية حيث لا يفيد المائع طهارة الغسل والوضوء فان الخل يزيل التنجس عن المحل وطهارة

المحل عن النجاسة الحقيقية بزوال النجاسة وقد وجد واما طهارة الوضوء والغسل فانما عرفت شرعًا باستعمال

الماء المطهر وليس علتها زوال النجاسة اذ لا يحس ولا يعقل نجاسة فى المحل حتى تزول عنه وانما

اثر الخل فى زوال النجاسة لا غير فلهذا لا يقبل طهارة الوضوء والغسل ثم بعد ذلك نوع

غريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل وذلك نوعان احدهما اذا كان منشأ الخلاف

فى الفصلين واحدًا والثانى ما اذا كان منشأ مختلفًا فالاول حجة والثانى ليس بحجة مثال الاول

فيما اذا خرّج العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد ونظيره اذا اثبتنا ان النهى عن التصرفات

الشرعية يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القائل

بالفصل اى بعد ما تحققت من الاجماع من تفسيره وشرطه واقسامه نوع من الاجماع وهو عدم

القائل بالفصل وهو ايضًا من الاجماع المركب وذلك ان يكون المسئلتان مختلفًا فيهما فاذا

ثبت احدهما على الخصم ثبت الاخر ضرورة لعدم القائل بالفصل لانه اما ان يكون المسئلتان ثابتتين معًا

او منتفيتين معًا عند الخصمين ولا قائل بالقول الثالث بان يكون احدهما ثابتًا والاخر منفيًا

فاذا اثبت احد الخصمين واحدًا منهما ثبت الاخر لعدم القائل بالفرق قوله واذا اثبتنا ان النهى عن التصرفات

الشرعية يوجب تقريرها كما سبق قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لان من قال بتقرير

النهى قال بصحة النذر وافادة الملك فى البيع الفاسد ومن قال بعدم تقريرها قال بعدم الامرين

فاذا ثبت الاول ثبت الآخر لعدم القائل بالفصل بان يقول بتقريرها ولا يقول بصحة النذر و
افادة الملك ومنشأ الاختلاف واحد وهو ان النهي عن المشروعات يدل على شرعيتها عندنا خلافا
للشافعي فان قلت كيف يطابق هذا المثال للاصل المذكور لانه يقتضي شيئين مختلفا فيهما
واصلا متفقا عليه والشيئان ههنا كما يشير اليه عبارة الكتاب هما ان النهي عن التصرفات
الشرعية والنذر بصوم يوم النحر ولا يكون الاصل خارجا عنهما بل يخرج هذان الشيئان قلت
لو جعل شيئان مختلفا فيهما صحة النذر بيوم النحر وافادة البيع الملك والاصل الذي هو
المنشأ لهما ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها كان مطابقا وان لم يعبر ظاهرا
عنها ولو قلنا ان التعليق سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك
وسببه صحيح وبيانه ان قوله انت حر في قوله ان دخلت الدار فانت حر سبب وعلة وضع
لثبوت الحرية لانه انشاء ايجاب الحرية بالوضع والشرع لكنه ههنا ليس بسبب للتحرير عندنا
في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وعند الشافعي هو سبب في الحال للحرية ويتفرع
على هذا الاختلاف في تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لعبد الغير ان ملكتك فانت حر
او بسبب الملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او ان اشتريتك فانت حر
فان الشراء والتزويج سبب للملك وهذا التعليق صحيح عندنا حتى لو ملك العبد او
تزوج المرأة يعتق وتطلق خلافا له وهذا لان المعلق لما كان سببا في الحال عنده
يحتاج الى المحل لينعقد ولم يوجد فبطل الكلام كما لو قال لاجنبية انت طالق فانه يبطل
لعدم المحلية وغير المنكوحة ليس بمحل للطلاق وعبد الغير ليس بمحل للعتق فيبطل الايجاب المعلق
وعندنا لما لم يكن المعلق سببا في الحال لا يحتاج الى المحل فلا يبطل فاذا اثبتنا ان التعليق
ليس بسبب في الحال على خلاف ما عليه الخصم ثبت صحة هذين التعليقين لعدم القائل بالفصل
والكلام في هذا المثال وما هو عليه السلام في التعليق وكذا لو اثبتنا ان ترتب الحكم على اسم

موصوف بصفة لايوجب تعليق الحكم به اى بذلك الصفة كما ان ترتب جواز نكاح الامة
على صفة الايمان قلنا طول الحرة اى القدرة على نكاح الحرة لايمنع جواز نكاح الامة وعند الشافعى
ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم بها وطول الحرة يمنع جواز نكاح الامة
وفيه اشكال لان الخلاف بيننا وبين الشافعى فى اية الطول فى مسئلتين احدهما ان انتفاء
الشرط يوجب انتفاء المشروط عنده ولذا لايجوز نكاح الامة مع طول الحرة وثانيهما ان الحق
الوصف بالشرط فيوجب انتفاءه انتفاء الحكم فلذا لايجوز نكاح الامة الكتابية بقوله تعالى
وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ
الْمُؤْمِنٰتِ علق نكاح الاماء بعدم الاستطاعة وجواز نكاح الامة بصفة الايمان فعلى هذا
كان مسئلة الطول متفرعا على ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط لا على ان ترتب الحكم على
اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم اذ صح بنقل السلف ان الشافعى فرع مسئلة الطول
على هذا الاصل ولو اثبتنا جواز نكاح الامة الامة مع طول الحرة جاز نكاح الامة
بهذا الاصل وعلى هذا مثاله مما ذكرنا فيما سبق قوله جاز نكاح الامة الكتابية بهذا
الاصل وهو ان التعليق بالشرط لايوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط غاية امر
انه ملحق بالشرط على مذهبه فى العدم عند العدم فاذا اثبتنا الحكم فى الطول بان التعليق
لايوجب العدم عند العدم يثبت الحكم فى نكاح الكتابية لعدم القائل بالفصل فكان
اختلاف الحكم مع اتحاد المنشأ قوله ونظير الثانى اذا قلنا ان القئ ناقض
فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك لعدم القائل بالفصل او يكون موجب القتل العمد
القود لعدم القائل بالفصل فانه وان كانت المسئلتان مختلفا فيهما لكن منشأ الخلاف
فيهما ليس بواحد لان حكم القئ ثابت بالاصل المختلف فيه وهو ان الخارج من غير السبيلين
لاينقض عنده وينقض عندنا بالحديث وحكم البيع الفاسد متفرع على ان النهى عن التصرفات

يوجب تقريرها وكذلك موجب القتل العمد القود عنده وهذه المسئلة ليست بمفرعة ايضا على اصل مسئلة القئ وهو الحدث والاصل المذكور وبمثل هذا القئ غير ناقض فيكون المس ناقضا وهذا ليس بحجة لان صحة الفرع وان دلت على صحة اصله ولكنها لا يوجب صحة اصل آخر حتى تفرعت عليه المسئلة الاخرى يعني كما لا يتيسر لنا ان يثبت الحكم في احد المسئلتين باثبات الاخرى اذا كان المنشأ مختلفا لا يتيسر ان يستدل مستدل كذلك في مسئلة القئ مثلا بان يقول ان القئ غير ناقض فيكون للمس ناقضا لعدم القائل بالفصل وهذا ليس بحجة لان صحة الفرع مثل اثبات ان القئ ناقض وان تدل على صحة ان الخارج من غير السبيلين ناقض بالحدث لكن لا تدل على صحة اصل آخر تفرع عليه حكم البيع الفاسد وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها

فصل

الواجب على المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصريح النص او دلالته على ما ذكره فانه لا سبيل الى العمل بالرأي مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز له التحري ولو وجد ماء فاخبره عدل انه نجس لا يجوز له التوضي بل يتيمم هذا الفصل كالمقدمة لباب القياس وذلك لبيان شرط صحة الشروع في القياس لان الواجب على المجتهد اذا وقعت حادثة طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى لانه اقوى الدلائل ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الطلب من الكتاب او من السنة ينبغي ان يكون بصريح النص او بدلالته او باشارته او باقتضائه وسائر الوجوه التي مرت وانما قلنا الواجب طلب الحكم من كتاب الله تعالى او من السنة اولا لانه لا سبيل الى العمل بالرأي مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه القبلة واخبره واحد لا يجوز له التحري واذا وجد ماء فاخبر عدل انه نجس لا يجوز له التوضي لان الاخبار اقوى من التحري لان المخبر انما يخبر عن علم ومعرفة والتحري دليل ظني فكان دونه وكذلك في مسئلة الماء اذا وجد الماء ولم يتيقن بحاله انه طاهر يعمل بالظاهر وهو الطهارة في الاشياء على الاصل لكن ماله الى غالب الظن فاذا اخبره واحد انه نجس

يعمل به لانه اقوى وانما لم يذكر الاجماع لان مواقع الاجماع محصورة معلومة ثم اعلم
ان الاجتهاد في اللغة بذل الوسع والطاقة في المقصود وفي عرف الفقهاء بذل الوسع
والطاقة في طلب الحكم بطريقه وشرط صيرورة المرء مجتهدا حتى ساغ له ان يجتهد و
يعمل به ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام
الى اخرها والامر والنهي وغيرهما وعلم السنة بطرقها من الشهرة والتواتر والاحاد و
متونها بان يعرف نفس الاخبار التي يتعلق بها الاحكام وهي وان كانت زائدة على الوف فهي محصورة
وفيها تحقيقات مذكورة بان يكون عنده اصل مصحح لجميع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح
للبخاري والجامع لمسلم والسنن لابي داؤد ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه
وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن واكمل وينبغي ان يعرف مواقع الاجماع
حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يلزم معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها وان يعرف وجوه القياس على ما يتضمنه

باب القياس وباعتبار ان العمل بالراي دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة في المحل اقوى من
الشبهة في الظن حتى سقط اعتبار ظن العبد في الاول فاعلم ان الشبهة ما يشبه الثابت و
ليس بثابت وهي قد تكون شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه والمراد بالشبهة في الظن
وذلك ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل والحرمة دليلا فيه وقد تكون شبهة في
المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحل والحرمة
مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال وعكسه و
هذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده بخلاف القسم الاول فاذا تحقق كلاهما
فلا بد ان يكون الثاني لنشوه عن النص اقوى من الاول لاستناده الى الراي والظن

وهذا كان الحد ساقطا بشبهة المحل وان كان على خلاف ظنه مثال فيما اذا وطئ جارية ابنه
لا يحد وان قال علمت انها علي حرام ويثبت نسب الولد منه لان شبهة الملك له في مال الابن
ثبت بالنص قال عليه السلام انت ومالك لابيك فسقط اعتبار ظنه في ذلك ولو وطئ الابن
جارية ابيه يعتبر ظنه في الحل والحرمة حتى لو قال ظننت انها علي حرام يجب الحد ولو قال ظننت
انها علي حلال لا يجب الحد لان شبهة الملك في مال الاب لم تثبت له بالنص فاعتبر رايه ولا يثبت
نسب الولد وان ادعاه واللام للملك يقال هذا المال لزيد يراد به ملكه الا ان حقيقة
الملك ساقط بالاجماع فيه بالنصوص فتثبت شبهة الملك بخلاف ما اذا وطئ الابن جارية ابيه
حيث يعتبر ظنه فانه شبهة في الفعل لان شبهة الملك له لم تثبت بالنص وانما نشأت باعتبار البسوطة بين الاب
والابن في الاموال لانهما كانت الاملاك متصلة بينهما والمنافع دائرة من غير حشمة ظن ان
مال الاب وجاريته حلال وبهذا اعتبرت هذه الشبهة في سقوط الحد لان العقوبات
مما تندرئ بالشبهة الا يرى ان قوما لو سبقوا على مائدة خمرا فمن علم منهم انه خمر يجب عليه
الحد ومن لم يعلم لا يحد دون النسب والعدة حيث لا يثبتان به لان الفعل تمحض زنا
في نفسه بخلاف الشبهة في المحل لانها نشأت عن دليل شرعي ولا يرد عليه ما لو وطئ جارية
اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي فانه لم يجعل الجهل فيه شبهة في سقوط الحد
لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير شبهة

ثم اذا تعارض الدليلان عند المجتهد فان كان التعارض بين الآيتين يميل الى السنة وان
كان بين السنتين يميل الى آثار الصحابة والقياس الصحيح اي ان كان التعارض بين النصين
وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل
بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما

٢٨٩

او باحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من الاخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ فاذا تساقطا صار كانه ليس في الحادثة نص فلا بد من طلب دليل اخر ليتعرف منه حكم الحادثة فان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة وما بعد السنة نوعان اقوال الصحابة والقياس ثم عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك بالقياس وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس وعند من لا يجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير اليهما ان وجدا فاذا تعارضا ينظر الى ما يترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر وكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ولهذا الاختلاف بين العلماء لم يقدم المص احدهما على الاخر رعاية للمذهبين

واذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرى ويعمل باحدهما بشهادة قلبه اذا احتاج الى العمل و ان لم يكن له حاجة الى العمل يتوقف فيه ولا يسقطان بالتعارض لانه ليس دون القياس دليل شرعي يصار اليه فيجب العمل باحدهما بالتحري وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل باحدهما من غير تحري لان كل واحد من القياسين حجة شرعا فيثبت له الخيار من غير التحري كما في انواع الكفارة قلنا ان الحق منهما واحد ولا يدرى ايهما الحق والصواب كما في النصين فقلنا يحكم برأيه ويعمل بشهادة قلبه لان في قلب المؤمن نورا يدرك بالفراسة الحق عن الباطل قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب حجة لذلك بخلاف انواع الكفارات لانه مخير في اتيان واحد منها والجمع

لان كل واحد منهما حق وصواب وعلى هذا قلنا اذا كان مع المسافر اناءان طاهر ونجس لا يتحرى بينهما
بل يتيمم ولو معه ثوبان طاهر ونجس تحرى بينهما لان للماء بدلا وهو التراب وليس للثوب
بدل يصار اليه فيثبت بهذا ان العمل بالراى انما يكون عند انعدام دليل سواه شرعا اى على ان
العمل بالراى وشهادة القلب انما يصح اذا لم يوجد دليل غيره قلنا كذا حتى لو كان محتاجا الى الشرب
وليس عنده ماء طاهر جاز له ان يتحرى لانه ليس للماء بدل فى حق الشرب ثم اذا تحرى وتاكد تحريه بالعمل
لا ينتقض ذلك بمجرد التحرى وبيانه اذا تحرى بين الثوبين وصلى الظهر باحدهما ثم وقع تحريه عند العصر
على الثوب الاخر لا يجوز له ان يصلى العصر بالاخر لان الاول تاكد بالعمل فلا يبطل بمجرد التحرى قـ
هذا بخلاف ما اذا تحرى فى القبلة ثم تبدل رايه ووقع تحريه على جهة اخرى توجه اليه لان
كل واحد منهما تحرى والاول تاكد بالعمل والثانى مجرد التحرى فلا يصلح معارضا للاول فكيف
يكون مناقضا والاول تقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه وذلك لان العمل
بالاول لما وقع صحيحا شرعا فقد صح جهة بحكم الشرع لصحة اثره ضرورة ولهذا قلنا اذا
مضى حكم بالاجتهاد ثم بدله راى اجتهاد اخر بما فيه لم ينتقض الاول به لان القبلة مما
يحتمل الانتقال فامكن نقض الحكم بمنزلة نسخ النص تقريره ان فيما لا يحتمل الانتقال والتعاقب
لو جاز العمل بالاجتهاد فى المستقبل على خلاف الاول لادى الى تصويب كل قياس لما بينا
انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة ضرورة صار العمل به صوابا وحقا فاذا جوزنا
العمل بالاخر صار ذلك ايضا صوابا والتحرى الاخر حجة وفيه قول بتعدد الحقوق و
هو باطل بخلاف ما يحتمل الانتقال التعاقب لانه لو جاز العمل فيه بالاخر كان ذلك بمنزلة حكم النسخ
الى حكم الاخر ويكون كل واحد منهما صوابا وليس فيه تعدد الحقوق وعلى هذا مسائل الجامع الكبير فى تكبيرات
العيدين وتبدل راى العبد كما عرف اختلف الصحابة فيها فقال بعضهم تسعا وبعضهم يكبر ثلثة
عشر وبعضهم يكبر خمسة عشر فاذا افتتح الامام وهو يرى تكبيرات ابن عباس رضـ

فصلى ركعة ثم راى تكبيرات ابن مسعود يعمل به في المستقبل والله اعلم بالصواب

البحث الرابع في القياس

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما

فصل

القياس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل في الحادثة وهذا مذهب جميع الصحابة والتابعين وعلماء الامة في كل عصر خلافا لبعض اهل الهواء كالشيعة والخوارج وقد ورد في ذلك اى في حجية القياس شرعا الاخبار والآثار كثيرا مما لا يعد ولا يحصى منها حديث معاذ رض قال عليه السلام لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله تعالى ثم قال ع فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال ع فان لم تجد قال اجتهد فيه برايي فصوبه الرسول عليه السلام وضرب على صدره فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله على ما يحب ويرضى وهذا دليل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص من الكتاب والسنة وروى ان امراة خثعمية منسوبة الى خثعم وهو ابو قبيلة اتت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابي كان شيخا كبيرا ادركه الحج اى وجب عليه وهو لا يستمسك على الراحلة اى لا يقدر على استمساك نفسه وضبطها والثبات عليها افيجزيني اى يكفي ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيت اما كان يجزيك فقالت بلى فقال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء فالحق رسول الله صلعم الحج في حق الشيخ الفاني بالحقوق المالية واشار الى علة مؤثرة في الجواز وهو القضاء وهذا هو القياس روى ابن الصباغ وهو من سادات اصحاب الشافعي رحمة الله تعالى عليه

فی کتابه المسمی بالشامل من قیس بن طلق عن ابیه طلق بن علی انه قال جاء
رجل الی رسول الله صلی الله علیه وسلم کانه بدوی فقال یا نبی الله ما تری فی
مس الرجل ذکره بعد ما توضأ فقال هل هو الا بضعة منه ای قطعة لحم وهذا
هو القیاس لانه قاس هذا العضو علی سائر اعضاء الرجل فانه لو مس غیره
من الاعضاء لا ینقض الوضوء فکذا هذا وسئل ابن مسعود عمن تزوج
امراة ولم یسم لها مهرا فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد فیه برائی فان کان
صوابا فمن الله وان کان خطأ فمن ابن ام عبد کنی به عن نفسه فقال
ارى لها مهر مثل نسائها لا وکس ولا شطط **شروط صحة القیاس** خمسة
احدها ان لا یکون فی مقابلة النص والثانی ان لا یتضمن تغییر حکم من
احکام النص وثالثها ان یکون المعدی حکما یعقل معناه ورابعها ان یقع
التعلیل لحکم شرعی لا لامر لغوی وخامسها ان لا یکون الفرع منصوصا علیه
مثال القیاس فیما حکی ان حسن بن زیاد سئل عن القهقهة فی الصلوٰة فقال
انتقضت الطهارة بها فقال السائل لو قذف محصنة فی الصلوٰة لا ینتقض به
الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جنایة فکیف ینتقض بالقهقهة وهی
دونه فهذا قیاس فی مقابلة النص واما شرط هذه الشروط اما الاول فلان
القیاس دلیل ظنی فلا یصح مقابلا للنص ویخالف الاثر واما الثانی فلان تغییر
حکم النص ابطال له واما الثالث فلان القیاس تعدیة حکم الاصل الی الفرع بعلة

٢٩٣

الاصل واذا لم يعلم للاصل معنى اى علة لايتاتى القياس واما الرابع فلان مبنى

القياس على اشتراك الاصل والفرع فى العلة ولاعلة فى وضع الاسم للمسمى لتعدى

بها الاسم الى غيره واما دلالة الاسم على المسمى فللاستعمال وذلك مفقود فى المستعار

واما الخامس فلان التعدية ان كانت على وفاق النص الذى فى الفرع فلا فائدة فيه

وان كانت على خلافه فهى باطلة لمناقضته حكم النص وهو حديث الاعرابى الذى فى

عينه سوء وقد سبق فى قسم السنة فى تقسيم الراوى وكذلك اذا قلنا جاز حج المرأة

مع المحرم فيجوز مع الامينات كان هذا بمقابلة النص وهو قوله لايحل لامرأة تؤمن

بالله واليوم الاخر ان تسافر ثلثة ايام ولياليها الا ومعها ابوها او زوجها او ذو رحم

محرم منها فقوله وكذلك اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم بالاتفاق فيجوز مع الامينات

كما هو مذهب الشافعى والجامع وقوع الامن عن الفتنة مع المحرم ومع النساء الصالحات

الامينات وهذا القياس مخالف للنص لان النص حرم المسافرة على العموم واستثنى منه

المسافرة مع الشخصين فكانت المسافرة مع غيرهما داخلة تحت التحريم على الاطلاق

سواء كانت مع الرجل او مع المرأة الامينة او غيرهما وللخصم ان يقول ان الامينات الحقت بهما

فكانت فى معناهما ومثله لايفيد مخالفة النص كما فى قوله انما الوضوء على من نام

مضطجعا الحقت صورة الاتكاء بالاضطجاع مع ان كلمة انما للحصر ومثال الثانى

وهو ما لايتضمن تغيير حكم من احكام النص ما قلنا النية شرط فى الوضوء بالقياس على التيمم فان

هذا يوجب تغيير اية الوضوء من الاطلاق الى التقييد وكذلك اذا قلنا الطواف بالبيت

صلوة بالخبر فيشترط له الطهارة وستر العورة كالصلوة كان هذا قياسا يوجب

تغيير نص الطواف من الاطلاق الى التقييد فان مسئلة النية والطواف تقدم البحث عنهما

فى فصل المطلق والمقيد ومثال الثالث وهو مالايعقل معناه قولهم فى جواز التوضى بنبيذ

التمر فانه لو قال جاز بغيره من الانبذة بالقياس على نبيذ التمر فانه روى انه ع
توضأ به حين لم يجد الماء وقال بعض الناس جاز التوضي بغيره من
الانبذة بالقياس على نبيذ التمر قلنا ان جواز التوضي بنبيذ التمر ثابت بالنص على
خلاف القياس لانه ليس بماء حقيقة ولهذا لا يسبق الى الفهم عند اطلاق اسم الماء
حتى لو امر احد باتيان الماء فجاء بنبيذ التمر يخطأ عادة وليس ايضا في معنى الماء
لانه ليس بقالع كالماء وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره او قال لو شج

رجل في صلوته او احتلم بنى على صلوته بالقياس على ما سبقه الحدث لا يصح لان
الحكم في الاصل لم يعقل معناه فاستحال التعدية الى الفرع اي لو قال احد لو شج
رجل في صلوته اي شق راسه بان رماه انسان بحجر فسال منه الدم او احتلم بنى على
صلوته بعد الوضوء بالقياس على ما سبقه الحدث فهذا القياس لا يصح اذ الحكم في
الحدث ثابت بالنص على خلاف القياس لان الحدث ينافي الصلوة لانه ينافي الطهارة ولا
صلوة الا بطهارة والشيء لا يبقى مع منافيه وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه
غيره فان قلت هذا الحكم ثابت بالنص وهو قوله ع من قاء او رعف او امذى في صلوته
فليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم ومورد النص القيء والرعاف والمذي والبناء ثابت في سائر الاحداث بالقياس
عليها فلو لم يكن الحكم معقول المعنى لم يتعد الى غيره قلت ذلك ثابت بطريق الدلالة لا بطريق القياس
لان غير القيء والرعاف من الخارج من غير السبيلين مما يسبقه كثير كالقيء والرعاف

بل اسبق واكثر وقوعا منهما فثبت الحكم فيه دلالة والشيء انما يحصل بقصد
من غيره والاحتلام لا يكثر وقوعا مع ان فيه عملا كثيرا كذا قالوا
ومثل هذا قال اصحاب الشافعي رح قلتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا
طاهرتين فان افترقتا بقيتا على الطهارة بالقياس على ما اذا وقعت في القلتين
فانه لا ينجس لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا اى لا يحتمل
نجسا والقلة مائتان وخمسون منا لكن نقول هذا القياس غير صحيح لان الحكم
لو ثبت في الاصل وهو ما اذا وقعت النجاسة في القلتين كان غير معقول
معناه لان بقاء الطهارة مع وقوع النجاسة لا يعقل معناه وانما قال لو ثبت
في الاصل اشارة الى ان هذا الحديث ليس بحجة لان في ثبوته قيلا لانه ضعفه
ابو داؤد وهو كان من ائمة اهل الحديث يرجع اليه في تحقيق الحديث ولانه روى ان
ابن عباس رض وابن زبير امرا بنزح ماء زمزم ولو كان هذا صحيحا لاحتجوا عليهما
فعلم انه شاذ في حادثة يعم بها البلوى فيرد كخبر الوضوء مما مسته النار والقلة ايضا اسم
مشترك فانه اسم لراس الجبل والجرة وغيرها فلذا قال المص ان هذا الحديث غير مسلم وعلى تقدير
التسليم فالقياس لا يصح ومثال الرابع اى مثال فوات الشرط الرابع وهو ما يكون التعليل لاثبات حكم شرعي
لا لاسم لغوي في قولهم المطبوخ المنصف خمر لان الخمر انما يكون خمرا لانه يخامر العقل وغيره يخامر العقل فيكون
خمرا ايضا بالقياس والسارق انما كان سارقا لانه اخذ مال الغير بطريق الخفية وقد شاركه النباش في هذا
فيكون سارقا بالقياس وهذا قياس في اللغة مع اعترافهم ان الاسم لم يوضع له في اللغة والدليل على فساد هذا
النوع من القياس ان العرب يسمى الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يطلق هذا الاسم على الزنجي والثوب الاحمر
ولو جرت المقايسة في الاسامي اللغوية لجاز ذلك لوجود العلة ولان هذا يؤدي الى ابطال الاسباب الشرعية وذلك لان
جعل السرقة سببا لنوع من الاحكام فاذا علقنا الحكم باعم من السرقة وهو اخذ مال الغير على طريق الخفية تبين ان السبب كان في

الاصل معنى هو غير السرقة وكذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع من الاحكام فاذا علقنا الحكم باسم
اعم من الخمر تبين ان الحكم في الاصل كان متعلقا بغير الخمر قوله وهو ما يكون التعليل لامر شرعي لا
لامر لغوي كاثبات الاسم بالقياس وهذا عندنا والاختلاف في ان اثبات الاسماء بالقياس ام لا ذكر في اصول
الفيروزابادي في مذهب الشافعي رح ان اثبات الاسماء بالقياس جائز ومن اصحابهم من قال
لا يجوز وهو قول اصحاب ابي حنيفة رح دليلنا هو ان النحويين اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع و
كل مفعول منصوب ولم يسمعوا ذلك من العرب لكنهم لما وجدوهم مستمرين على رفع فاعل
ونصب مفعول علموا انهم رفعوا الفاعل لكونه فاعلا ونصبوا المفعول لكونه مفعولا فحملوا
عليه كل فاعل وكل مفعول فدل على جواز ذلك الى هنا كلامه ثم اذا اثبتوا اسم الشيء لشيء آخر
اعطوه حكمه ومن جملة ذلك قولهم في المطبوخ المنصف وهو ما طبخ من العصير حتى ذهب نصفه
وهو ليس بخمر انما الخمر هو النيء من ماء العنب اذا صار مسكرا بالغليان والاشتداد وهو اسم
خالص له باتفاق اهل اللغة وحرمته فوق حرمة غيره من الاشربة المحرمة وهي المثلث والمنصف
ونقيع التمر ونقيع الزبيب اذا اشتد وغلى ولهذا يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحلها ويجب الحد
بشرب قطرة من الخمر ولا يجب بشرب غيرها من الاشربة الا ان يسكر وهذا عندنا
ومن سماها خمرا بالقياس اعطاها حكمها وكذلك اثبات اسم السارق للنباش والحكم بقطع
يده قوله وهذا اي اثبات الاسم بالقياس من الخصم مع اعتراف الخصم بان اسم الخمر مثلا لم يوضع
للمنصف واسم السارق لم يوضع للنباش قوله فاذا علقنا الحكم بامر اعم من الخمر الخ هذا منقوض
بسائر الاقيسة لان الحكم لما تعدى الى الفرع تعلق الحكم بامر اعم من المنصوص وغيره ومثال الشرط
الخامس هو ان لا يكون الفرع منصوصا عليه كما في اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار
لا يجوز بالقياس على كفارة القتل اي مثال فوات شرط الخامس انهم قالوا لا يجوز اعتاق الرقبة الكا

في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل فان الايمان شرط في كفارة القتل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة قلنا هذا القياس فاسد لان الرقبة في كفارة اليمين والظهار غير مقيدة بصفة الايمان في النص فكان موجب النص اجزاء مطلق الرقبة مؤمنة كانت او كافرة فكان شرط الايمان ابطال موجب النص وهو اطلاق الحكم ولو جامع المظاهر في خلال الاطعام يستانف الاطعام بالقياس على الصوم اعلم انه تعالى قال في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فانه شرط في الصيام خلوه عن المسيس واطلق الاطعام فكان موجبه جواز الاطعام على الاطلاق فلو شرط في الاطعام خلوه عن المسيس بالقياس على الصوم لان كل واحد منهما كفارة الظهار كان تركا لاطلاق النص بالقياس

ويجوز للمحصر ان يتحلل بالقياس على المتمتع اعلم ان المحصر اذا لم يقدر على الهدي يبقى محرما ولا يتحلل بالصوم عندنا وقال الشافعي رح حل بالصوم كالمتمتع اذا لم يجد الهدي والجامع العجز قلنا ان الفرع هو المحصر منصوص عليه بخلاف حكم القياس وهو قوله تعالى لا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله

والمتمتع اذا لم يصم في ايام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان اعلم ان المتمتع اذا لم يجد الهدي فانه صام ثلثة ايام اخرها يوم عرفة وسبعة اذا رجع فان فاته الصوم حتى اتى يوم النحر لم يجز الا الدم وقال الشافعي اذا فاته الصوم الى عرفة لم يجز الصوم في ايام التشريق لانه منهي عنه فاذا لم يصم يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان والجامع ان كلا منهما صوم موقت فات عن وقته قلنا هذا القياس لا يصح لان الفرع منصوص عليه لما روي ان عمر اذن رجلا قال اني تمتعت ولم اصم حتى مضى يوم عرفة فقال عليك الهدي الخ فان قلت هذا قول براي الصحابي وليس بنص حتى يترك به القياس الا يرى ان ارباب المذاهب يخالفونهم كثيرا بالراي في مسائل الفقه

٢٩٧

قلت الاثر كالخبر فيما لا يعقل بالرأي على المختار لانه محمول على السماع والتوقيف من الرسول عليه السلام القياس الشرعي انما قيد به احترازا عن القياس اللغوي وهو قياس اهل النحو واللغة وعن القياس العقلي وهو قياس اهل الحكمة والكلام والمنطق هو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه قوله هو ترتب الحكم على معنى وترتب الشيء على الشيء بناؤه عليه وثبوته به اختلف القائسون فيه فقال مشايخ العراق الحكم في المنصوص عليه يثبت بعين النص لا بالعلة وانما العلة وضعت دلالة على ثبوت الحكم في الفرع وقال بعضهم وهو قول مشايخ سمرقند ان الحكم يثبت بالعلة في النص حتى وجد مثله في موضع آخر يتعدى اليه وهو قول الشافعي رح وانما النص لمعرفة الحكم لا لثبوته كذا في الميزان فعلى هذا قوله ترتب الحكم اشارة الى القول الثاني فان قلت القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واما ترتب الحكم في الاصل على العلة فهو تفسير لا ثباتا فكيف يستقيم قوله هو ترتب الحكم على معنى قلت قوله في غير المنصوص يتعلق بقوله ترتب الحكم ثم انما يعرف كون المعنى علة بالكتاب او بالسنة او بالاجماع او بالاجتهاد والاستنباط اعلم ان الاصل في النصوص التعليل عند العلماء لكنهم اتفقوا انه لا يصح التعليل بجميع اوصاف النص لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان التركي والهندي ونحوهما سواء في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان اعتق رقبة ولا اثر لهما في ايجاب عتق رقبة وكذا وصف الحرية ووقاع الاهل تجب الكفارة على العبد بالزنا ووطي الامة واتفقوا ايضا على انه لا يصح باي وصف شاء المعلل من غير دليل فاذن لا بد من دليل يعرف به كون المعنى علة وهو اما الكتاب او السنة او الاجماع او الاجتهاد والاستنباط مثال العلة المعلومة بالكتاب كثرة الطواف فانها جعلت علة سقوط الحرج في الاستيذان

فی قوله تعالى ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم
على بعض بيانه انه تعالى امر بان يستاذن العبد والذين لم يبلغوا في
ثلث اوقات من قبل صلوة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة
ومن بعد صلوة العشاء واسقط الاستيذان بعد هذه الاوقات وبين علة
كثرة الطواف بقوله تعالى طوافون عليكم بعضكم على بعض يعني انهم خدم
الى المخالطة والمداخلة بما يطوفون عليكم للخدمة وتطوفون عليهم للاستخدام
فلو لزم الامر بالاستيذان في كل وقت لادى الى الحرج قوله ثم اسقط رسول الله
صلى الله عليه وسلم حرج نجاسة سور الهرة بحكم هذه العلة فقال انها الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فقاس اصحابنا جميع ما
يسكن في البيوت كالفارة والحية على الهرة بعلة الطواف فبهذا تبين ان
الطواف علة هذا الحكم حيث علل عليه السلام سقوط حرج النجاسة بهذه العلة
وكذلك قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر بين ان
الافطار شرع للمريض والمسافر تيسيرا للامر عليهم ليتمكنوا عن تحقيق ما يترجح
في نظرهم من الاتيان بوظيفة الوقت او تاخيره الى ايام اخر وباعتبار هذا المعنى
قال ابو حنيفة رحمه الله المسافر اذا نوى في ايام رمضان واجبا اخر يقع عن واجب
اخر لانه لما ثبت له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه وهو الافطار فلان
يثبت له ذلك بما يرجع الى مصالح دينه وهو اخراج النفس عن عهدة الواجب اولى

وكذلك قوله تعالى بعد ان رخص للمريض والمسافر بالافطار يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فانه بيان انه اثبت الرخصة

للمريض والمسافر تيسيرا عليهم بان يساوى الافطار والصوم عندهم ويتمكنوا من تحقيق ما يترجح منهما

في نظرهم لمصلحة قوله وباعتبار هذا المعنى اى باعتبار ان لزوم الصوم ساقط بالترخص فان قيل كيف

يصح اختيار الصوم عن العبد لان في الصوم مشقة واللائق بالعبد ان يختار ما هو الارفق وهو

الافطار اذ اختيار الاشق وترك الايسر ينزع الى الربوبية والشركة ولهذا اكره الاكمال

بالصلوة في السفر اذ اليسر في الاقل لا في الاكثر قلت في الصوم ايضا يسر موافقة

المسلمين لان البلية اذا عمت طابت وفي الافطار وتاخير الصوم نوع مشقة وهو انه

يتفرد بالصوم ويرى الناس يأكلون ويشربون في حال الاقامة بخلاف الصلوة

فان اليسر فيها متعين في القصر فلا يجوز فيه التخيير بين الاكمال والقصر ومثال

العلة المعلومة بالسنة في قوله عليه السلام ليس الوضوء على من نام قائما او قاعدا

او راكعا او ساجدا وانما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام استرخت مفاصله

جعل استرخاء المفاصل علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى النوم مستندا او متكئا الى شيء لو

ازيل عنه لسقط وكذلك يتعدى الحكم بهذه العلة الى الاغماء والسكر وكذلك قوله عليه السلام

للمستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق انفجر جعل انفجار الدم

علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى الفصد والحجامة قوله جعل استرخاء المفاصل علة لان

قوله عليه السلام فانه انما يذكر متعلقا للعلية في كلامهم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وكذلك

كلمة ان يذكر لبيان العلة كما في قول الشاعر بكرا يا صاحبي قبل الهجير

ان ذاك النجاح في التبكير وقوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون

٣٠٠

وكذلك قوله عليه السلام توضئي وصلي قد مر ذكره ومثال العلة المعلومة بالاجماع فيما قلنا

الصغر علة لولاية الاب في حق الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة لوجود العلة و البلوغ

عن عقل علة لزوال ولاية الاب في حق الغلام فيتعدى الحكم الى الجارية بهذه

العلة وانفجار الدم علة انتقاض الطهارة في حق المستحاضة فيتعدى الحكم الى غيرها لوجود

العلة قوله مثال العلة المعلومة بالاجماع فيما قلنا اى اصحاب ابي حنيفة رح وغيرهم الصغر علة لولاية الاب في حق الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة وهذا لان الصغير عاجز عن القيام لمصالحه فلذا جعل للولي ولاية عليه ليقوم بامورة فان قلت قد ذكر في كتب علمائنا ان عند الشافعي العلة في هذه المسألة البكارة ولهذا لا يجعل للاب ولاية على الثيب الصغيرة وله ولاية على البكر البالغة لوجود البكارة في هذه دون الاولى فاني يصح دعوى علية الصغر بالاجماع قلت سلمنا انه كذلك في الصغيرة لكن انما جعلنا الصغر علة بالاجماع في الصغير لانه مولى عليه على الاطلاق بالاجماع فيثبت ان ولاية الانكاح في حقه لعلة الصغر لا غير ثم بعد ذلك نقول

القياس على نوعين احدهما ان يكون الحكم المعدى من نوع الحكم الثابت في الاصل والثاني

ان يكون من جنسه مثال الاتحاد في النوع ما قلنا ان الصغر علة لولاية الانكاح في حق

الغلام فيثبت ولاية الانكاح في حق الجارية لوجود العلة فيها وبه يثبت الحكم في الثيب الصغيرة

وكذلك قلنا الطواف علة لسقوط نجاسة سؤر الهرة فيتعدى الحكم الى سواكن البيوت

لوجود العلة وبلوغ الغلام عن عقل علة زوال ولاية الانكاح فتزول الولاية عن

الجارية بحكم هذه العلة ومثال الاتحاد في الجنس ما يقال كثرة الطواف علة لسقوط

حرج الاستيذان في حق ما ملكت ايماننا فيسقط حرج نجاسة السؤر بهذه

اى سؤر الهرة وسواكن البيوت ١٢

العلة فان هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه وكذلك الصغر علة ولاية
التصرف للاب في المال فيثبت ولاية التصرف في النفس بحكم هذه العلة وان بلوغ
الجارية عن عقل زوال ولاية الاب في حق المال فتزول ولايته في حق النفس بهذه
العلة والمراد بالاتحاد في النوع ان يكون حكم الفرع عين حكم الاصل لكن يتغاير المحلان
كما ان ولاية الانكاح اتحدت في المحلين في الجارية والغلام وكذلك نجاسة السؤر في المحلين
في الهرة وسواكن البيوت وكذلك حكم زوال الولاية واصل المسئلة ان الولاية في
الجارية تدور عنده مع البكارة فيثبت في البكر البالغة دون الثيب الصغيرة
وعندنا تدور مع الصغر فيكون الحكم على العكس والاتحاد في الجنس ان يشترك الحكمان
في وصف ويختلفا في وصف كالاضافة والوصف مثل ولاية النفس وولاية
المال ومثل حرج الاستئذان وحرج النجاسة ثم لابد في هذا النوع من تعميم القياس من
تجنيس العلة بان يقول انما يثبت ولاية الاب في مال الصغيرة لانها عاجزة عن
التصرف بنفسها فاثبت الشرع ولاية الاب كيلا يتعطل مصالحها المتعلقة بذلك
وقد عجزت عن التصرف في نفسها فوجب القول بولاية الاب على هذا نظائره قوله
تجنيس العلة اي بيان ان العلة معنى عام يعم المنصوص وغيره ليؤثر في حكم المنصوص في جنسه
من حكم الفرع كما عللنا ولاية الاب في مال الصغيرة بمعنى العجز عن التصرف وهذا المعنى يعم المال
والنفس فبهذا اثبتنا الولاية على النفس ايضا كما اثبتناها على المال قوله وحكم القياس الاول وهو ان
يكون حكم الفرع والاصل متحدا في النوع ان لا يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحد
في العلة وجب اتحادهما في الحكم وان فرقا في غير هذه العلة وصورة الفرق في هذا

النوع ان يقول مثلا لا يلزم من الولاية في الغلام الولاية في الجارية الثيب لان
الثيب صارت لها قدرة التصرف بنفسها لزوال الحياء فنقول هذا لا يضرنا لثبوت
الاتحاد في العجز الثابت بالصغر فيثبت الاتحاد في الحكم مع وجود الافتراق بوصف آخر هكذا
قيل وحكم القياس الثاني وهو ان يكون الحكم في الفرع من جنس حكم الاصل فساده بممانعة
التجنيس بان يمنع عموم العلة وشمولها الاصل والفرع فلا تؤثر في حكم الاصل

بالفرق الخاص وهو بيان ان تاثير الصغر في ولاية التصرف في المال فوق تاثيره
في ولاية النفس لان الحاجة في التصرف في المال كثير الوقوع ناجزة لا يحتمل التاخير وهي
عاجزة عن التصرف فيهما ومثل هذه لم توجد في النفس لانعدام الشهوة واعلم
ان في هذا المقام اشكالا من وجوه احدها ان تعليله بان الاتحاد في العلة
يوجب الاتحاد في الحكم يشترك فيه القسمان وثانيها ان الفرق اذا كان
في المعنى المؤثر يبطل به القسمان واذا كان في غيره لا يضره لا بالاول ولا
بالثاني وثالثها ان الفرق المذكور اذا تقرر لا يسلم معه القسم الاول عن
الخلل ايضا وبيان القسم الثالث وهو العلة المستنبطة بالراي والاجتهاد

ظاهر وتحقيق ذلك اذا وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت
الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه اعلم انه اذا لم يوجد نص او اجماع دليلا على العلة
اختلف القائسون فيما يصلح دليلا عليها فقالت جماعة منهم هو الاطراد و

هو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل له معنى تاثيرا واخالة وقال بعض

اصحاب الشافعي الاخالة وهي ان يقع في القلب خيال القبول والصحة فتثبت صحته

بشهادة القلب التي هي المعتبر عند انقطاع الادلة وعند ناهي الملايمة والمناسبة وهي

ان يكون بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه قال الغزالي المراد بالمناسبة ما هو

على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل

الذي هو مناط التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت الخمر لانها تقذف بالزبد وتحفظ

في الدن فان ذلك لا يناسب وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع يضاف الحكم

اليه لمناسبة لا بشهادة الشرع بكونه علة ونظيره اذا رأينا شخصا اعطى فقيرا

درهما غلب على الظن ان الاعطاء لدفع حاجة الفقير ولتحصيل مصالح الثواب

وهذا كما عللنا في ولاية الانكاح في الصغير بعلة الصغر للمناسبة لان ولاية

الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للصغير باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح مع

حاجته الى مقصوده والصغر مورث للعجز فكان هذا تعليلا بوصف مناسب

ملائم للحكم وقد ظهر اثر هذا الوصف في موضع الاجماع وهو ولاية المال فانها

ثابتة في مال الصغير بالاجماع وانما يشترط هذا لوجوب العمل بالوصف لان

الوصف في القياس بمنزلة الشاهد ولا بد لوجوب القضاء بشهادة الشاهد

من العدالة وهو اجتنابه عن محظور دينه واجتنابه عنها يدل ظاهرا على انه يجتنب

عن الكذب في الشهادة ايضا فظهور اثر الوصف في موضع اخر يدل ظاهرا على انه

مؤثر في موضع النزاع فهذا يوجب العمل بالقياس بهذه العلة واما مجرد المناسبة

فجوزه ولا يوجبه كما اشار بقوله اذا عرفت هذا فنقول اذا راينا وصفا مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم فى موضع الاجماع يغلب الظن باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة الظن فى الشرع يوجب العمل عند انعدام دليل فوقها بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء لم يجز له التيمم وعلى هذا مسائل التحرى وحكم هذا القياس ان يبطل بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواه فى صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانه كان بناء على الظن وقد بطل ذلك بالفرق قوله بالفرق المناسب اى بالفرق بين الاصل والفرع فى الوصف المناسب لان عنده اى عند وجود الفرق يوجد مناسب فى الاصل المقيس عليه سوى الوصف الذى عللتموه به وعلى هذا كان العمل بالنوع الاول بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تزكية الشاهد وتعديله والنوع الثانى بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستور اى على ما ذكرنا من الاقسام الثلثة والفرق بينها ان الوصف المعلوم بالكتاب والسنة بمنزلة تزكية الشاهد المعدل من المزكى لان دلالة النص على كونه علة بمنزلة تزكية الشاهد من المزكى والوصف المعلوم بالاجماع بمنزلة الشاهد الذى عدالته قبل التزكية لان الاجماع لا يدل صريحا ولا اشارة على ان هذا الوصف علة وانما يترتب الحكم على الوصف لوجوده معه ومناسبته له والوصف المعلوم بالاجتهاد بمنزلة الشاهد المستور لانه لم يظهر عدالته ولا فسقه كما لم يظهر كون الوصف علة بدليل من نص او اجماع فان قيل ان العمل بالقسم الثالث واجب كما صرح به ان غلبة الظن يوجب العمل وكونه بمنزلة المستور يقتضى انه لا يجب العمل به ولكن يكون جائزا قلنا انما يجب العمل بالوصف المناسب اذا اقترن به الحكم فى موضع الاجماع وهو من قبيل النوع الثانى ولعل الذى يقول فى هذا لا فرق بين النوع الثانى والثالث فى التحقيق فافهم

فصل

الاسوله

المتوجهة على القياس ثمانية الممانعة والقول بموجب العلة والقلب و
العكس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضة لما فرغ الشيخ
من بيان شروط القياس وركنه وهو العلة شرع في بيان دفعه
واما الممانعة فنوعان احدهما منع الوصف والثاني منع الحكم وهي ان يوقع
سوال على المعلل وهي اساس المناظرة واصلها لان المناظرة وضعت على مثال
الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي
رام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه وكان سبيله الانكار كما ان سبيل
المدعى عليه في الحقوق الدفع عن نفسه والانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غير
الممانعة الا عند الضرورة وهي انه اذا اثبت ما ادعاه المجيب موثرا في الحكم يتجاوز
السائل عنها الى القول بموجب العلة ان امكن ذلك والا يشتغل بالقلب ثم
بالعكس ثم بالمعارضة فاذا زال الكلام الى المعارضة تسهل الامر على المجيب مثاله اي مثال
المنع في الوصف في قولهم صدقة الفطر واجبة بالفطر اي بسببه فلا تسقط
ليلة الفطر لتقرر وجوبه بتحقق السبب فانهم جعلوا الوصف اي العلة و
هو وجوبها بالفطر ونحن نمنع وجود هذا الوصف فنقول لا نسلم وجوبها
بالفطر بل عندنا يجب براس يمونه ويلي عليه فان قيل لا يستقيم
هذا النظير مثالا للقياس لانه لا قياس الا بالمقيس عليه وليس هذا القياس

٣٠٦

مقيس عليه قلت المقيس عليه سائر الحقوق المالية كالديون التي تحقق اسبابها او يجعل
هذا قياسا بلا مقيس عليه ويسمى هذا تعليلا وقد تقرر تحقيق المسئلة في باب الاسباب

وكذلك اذا قال قدر الزكوة واجب في الذمة فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين قلنا
لا نسلم بان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداءه واجب قوله فلا يسقط بهلاك النصاب
كالدين بعد ما حال الحول ولم يؤد الزكوة جعل وجوب مقدار الزكوة علة للحكم وهو بقاء
الواجب بعد هلاك المال وانما نمنع هذه العلة فنقول لا نسلم ان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداؤه

في الذمة ولئن قال الواجب اداءه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة قلنا لا نسلم
بان الاداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية اى قلنا
لا نسلم بان اداء الدين واجب الى رب الدين على المديون بل حرم منع رب الدين عن ان ياخذ
مقدار دينه من مال المديون حتى اذا خلى المديون بين المال وبين الدائن يخرج عن عهدة
الدين وان لم ياخذ الدائن المال وهذا اى قولنا لا نسلم ان وجوب الاداء ثابت من قبيل
منع الحكم لان وجوب الاداء وجوازه من قبيل الاحكام ولقائل ان يقول الحكم في هذا
القياس عدم سقوط الزكوة بهلاك المال واما وجوب الاداء فجعل وصفا جامعا بين
الاصل والفرع فكان هذا المنع من قبيل منع الوصف لا من قبيل منع الحكم وكذلك اذا قال

المسح ركن في باب الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا لا نسلم بان التثليث مسنون في
الغسل بل اطالة الفعل في محل الفرض زيادة على المفروض كاطالة القيام والقراءة في باب
الصلوة غير ان الاطالة في باب الغسل لا يتصور الا بالتكرار لاستيعاب الفعل كل المحل
وبمثله نقول في باب المسح بان الاطالة مسنون بطريق الاستيعاب اى وكذا اذا
قال القائل بسنية التثليث في مسح الراس المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل اي
الاعضاء المغسولة فانه سن فيه التثليث لانه ركن في الوضوء قلنا لا نسلم ان التثليث مسنون

فى الغسل فهذا الحكم وهو سنية التثليث فى المقيس عليه وهو الغسل فى الاعضاء الثلثة وبيانه ان التكرار ليس بسنة مقصودة فى الاصل لانه لا اثر لوصف الركنية فى التكرار انما اثره فى سنية التكميل لان السنن والواجبات انما شرعت مكملات للفرائض ولان الاصل فى سائر الاركان ان التكميل انما يكون باطالة الفرض فى محله فيما امكن الا يرى ان القيام والركوع والسجود انما يكون تكميلها باطالتها لا بتكرارها وكذا القرأة الا انا لم نجد محل الاطالة فى الغسل لان المفروض لما استغرق محله كانت الاطالة تكميلا فى غير محل الفرض فصرنا ضرورة الى التكرار خلفا عن الاصل والعمل بالاصل ممكن فى مسح الراس فقلنا بالاطالة فيهما بالاستيعاب وكذلك قال تقابض البدلين فى بيع الطعام بالطعام شرط كالنقود فانه شرط تقابض البدلين فى عقد الصرف والجامع ان كلا منهما مال يجرى فيه الربوا قلنا لا نسلم بان التقابض شرط فى باب النقود بل الشرط تعينها كيلا يكون بيع النسيئة بالنسيئة غير ان النقود لا يتعين الا بالقبض فشرط التقابض خلفا عن التعيين فلا يكون شرطا باصله اى قلنا لا نسلم ان التقابض شرط فى عقد الصرف بل الشرط تعينها وانما لا يجوز عقد الصرف بدون قبض البدلين لان النقود لا يتعين بدون القبض لان الدراهم والدنانير لا يتعينان فى العقود والفسوخ لثبوتهما فى الذمة ولهذا اذا ابتاع سلعة بدراهم معينة جاز ان يؤدى مكانها اخر بخلاف الطعام فانه يتعين قبل القبض اذا عين واما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة وبيان ان معلولها غير ما ادعاه المعلل مثاله المرفق حد فى باب الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لان الحد لا يدخل فى المحدود قلنا المرفق حد الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لا يدخل فى المحدود اى واما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة للحكم المدعى ظاهرا بهذا القياس وبيان ان معلولها اى معلول هذه العلة بالتحقيق غير ما ادعاه المعلل كما فى مسئلة

المرفق فان المعلل اى القايس ادعى انه لا يدخل تحت الغسل والسائل يسلم ان هذا
الوصف وهو كونه حدا فى باب الوضوء علة لهذا الحكم ظاهرا وهو انه لا يدخل
تحت الغسل لكن حكمها بالتحقيق انه لم يدخل تحت المحدود والمحدود ههنا الجانب
الساقط لا الجانب المغسول والمرفق حد الساقط لا حد الغسل فلا يدخل تحت الساقط وكذلك
يقول صوم رمضان صوم فرض فلا يجوز بدون التعيين اى لا يجوز بمطلق النية ونية النفل
كصوم القضاء قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين عندنا وانما جوزنا
باطلاق النية لانه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع اى قلنا صوم الفرض لا يجوز
بدون التعيين فهذا التسليم ما ادعاه المعلل علة وهو انه لا يجوز بدون التعيين
عندنا وانما جوزنا باطلاق النية لانه وجد التعيين من جهة الشرع وتعيين
الشرع فوق تعيين العبد ولئن قال لا يجوز بدون التعيين من
العبد كالقضاء قلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين الا ان التعيين
ثمه لم يثبت من جهة الشرع ولذلك شرط تعيين العبد وههنا
وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد
وحاصل هذا الجواب الممانعة فى شرط القياس وهو ان الفرع ليس نظير الاصل
لانه انما شرط التعيين فى الاصل لانه لم يوجد فيه تعيين من الشرع وفى
الفرع يوجد التعيين من الشرع فلا حاجة الى تعيين العبد ثم بين المثالين
المذكورين فرق فى الدفع وهو ان المثال الثانى اتم طباقا من المثال الاول

على ما تقرر في الاصطلاح في معنى القول بموجب العلة واما القلب فنوعان احدهما

ان يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذلك الحكم القلب في اللغة تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها وفي الاصطلاح هو بهذا المعنى تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو نوعان احدهما ان يجعل السائل معلولا اي حكما ما جعله المعلل علة للحكم ويجعل علة ما جعله المعلل معلولا وفيه ابطال التعليل بابطال علته لجعلها حكما وهذا القلب في اللغة كقلب الاناء وهو جعل اعلى الشيء اسفل واسفله اعلاه وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان يجعل ما كان حكما في الاصل علة لحكم آخر فاما لو علل بالوصف المحض لا يرد عليه هذا القلب

ومثاله في الشرعيات جريان الربوا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالاثمان فيحرم

بيع الحفنة من الطعام بحفنتين من الطعام اقول من جعل الربوا في الكثير حراما في بيع ما يدخل تحت الكيل يوجب جريان الربوا في القليل كالاثمان فانه يجري فيه الربوا

في القليل والكثير والجامع ان كلا منهما مما يجري فيه الربوا قلنا لا بل جريان الربوا

في القليل يوجب جريانه في الكثير كالاثمان وقد قلبنا تعليل الخصم وجعلنا جريانه في الكثير حكما وهو علة في قياس الخصم وجعلنا جريانه في القليل علة وهو حكم في القياس ثم اعلم ان القلب انما يتحقق في الحكم وعلة الاصل المقيس عليه كما يقول الاثمان انما يجري الربوا في كثيرها لانه يجري في قليلها وقول المص في التاليين

كالاثمان وكالصيد يخل بالمقصود وكذلك في مسئلة ملتجي الحرم

حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف الطرف كالصيد قلنا بل حرمة اتلاف الطرف

لا توجب حرمة اتلاف النفس كالصيد فاذا جعلت علته معلولا لذلك الحكم لا يبقى

علة له لاستحالة ان يكون الشيء الواحد علة للشيء ومعلولا له قوله في مسئلة

الملتجي وهو ان مباح الدم اذا التجى الى الحرم لا يقتل فيه عندنا وقال الشافعي يقتل فيه

بالقياس على ما اذا كان القصاص عليه في الطرف فانه اذا التجى الى الحرم يستوفى منه القصاص

اتفاقا فكذا اذا التجى من عليه القصاص في النفس والجامع ان كلا منهما جان وهذا حاصل قوله

في هذه المسئلة وان لم يكن مثالا لمورد القلب لما في التقرير لم يذكره في الكتاب ان حرمة اتلاف النفس

حرمة اتلاف الطرف وان كان مورد القلب كما ذكرنا في الكتاب لكنه لا يتم دليلا [illegible] الا بعد

مقدمات اخر وبيانه ان حرمة اتلاف النفس تركت متابعة في صيد الحرم فان حرمة

طرفه انما يثبت لحرمة نفسه وحرمة الطرف غير ثابتة في الملتجي فعلم ان حرمة النفس ايضا

غير ثابت والا يلزم تخلف الحكم عن العلة وهو باطل النوع الثاني من القلب ان

يجعل السائل ما جعله المعلل علة [illegible] الحكم علة [illegible] ذلك الحكم فيصير

الوصف الذي علل به حجة للسائل بعد ان كان حجة للمعلل وهذا كقلب الجراب

وهو جعل ظهره بطنا او بطنه ظهرا فان الوصف كان شاهدا عليك فقلبته

فجعلته شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك مثاله صوم [illegible]

صوم [illegible] فلا يتأدى [illegible] اي [illegible]

[illegible] فلا يحتاج فيه الى تعيين النية كصوم [illegible]

قلنا لما كان الصوم فرضا لا يشترط التعيين بعد ما تعين اليوم له يعني شرعا كالقضاء

واما العكس فنعني به ان يتمسك السائل باصل المعلل على وجه يكون المعلل مضطرا الى وجه المفارقة بين الاصل والفرع العكس لغة ان يرد الشيء الى السنة الاولى و في الاصطلاح ان يتمسك السائل باصل المعلل اي بما جعله اصلا مقيسا عليه لضد ما فرع المعلل اي لضد الحكم الذي جعله المعلل فرعا وهو الحكم المدعى بالقياس فان قلت ما ذكره من تفسير العكس فهو نفس معنى القلب المذكور ويدخل فيه فساد الوضع على ان المثال المذكور للعكس لا يطابقه لانه ليس فيه نفي الزكوة من حلى النساء قلت ما تحقق من معنى العكس المذكور في نسخ الاصول ومثاله من الامثلة المذكورة فيها هو ان يعلل السائل باصل المعلل لنفي الحكم المعلل بنفي لازم الحكم الاول وبنفي نظيره على وجه يضطر المعلل الى الفارق بين الاصل والفرع مثاله اي مثال العكس قول اصحاب الشافعي في مسئلة الحلي الحلي اي حلي النساء اعدت للابتذال فلا تجب الزكوة فيها كثياب البذلة وهي المعدة للاستعمال واللبس قلنا بطريق العكس لو كان الحلي بمنزلة الثياب لما تجب الزكوة في حلي الرجال كثياب البذلة فاضطر المعلل الى قبول الفرق بين الاصل والفرع واما فساد الوضع فالمراد به ان يجعل العلة وصفا لا يليق بذلك الحكم اما فساد الوضع فالمراد به ان يكون

قياس العلل فاسدا في اصل وضعه بان يجعل العلة وصفا لا يليق بالحكم

فاورد عليه السائل بيان فساده مثاله في قولهم في اسلام احد الزوجين

اختلاف الدين اعترض على النكاح فيفسده كارتداد احد الزوجين فانه

جعل الاسلام علة لزوال الملك قلنا الاسلام عهد عاصما للملك فلا يكون

مؤثرا في زوال الملك فقولهم مثاله في قولهم في اسلام احد الزوجين ان تقع الفرقة

بمجرد الاسلام وعندنا لا تقع الفرقة قبل عرض الاسلام واباء الآخر قالوا لان

في اسلام احدهما اختلاف الدين فيوجب فساد النكاح كالردة قلنا هذا

فاسد وضعا لانه جعل الاسلام علة لزوال الملك والاسلام عهد عاصما

للملك والحقوق كما اذا اسلم في دار الحرب فقد عصم نفسه وماله وولده الصغير

فلا يكون مؤثرا في زوال الملك وكذلك في مسئلة طول الحرة انه حر قادر

على النكاح فلا يجوز له نكاح الامة كما لو كان تحته حرة قلنا فوصف كونه

حرا قادرا يقتضي جواز النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز فقوله

في مسئلة طول الحرة وهو القدرة على نكاح الحرة يقول الشافعي انه لا يجوز

نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لانه حر قادر على نكاح الحرة فلا يجوز له نكاح

الامة كما لو كانت تحته حرة قلنا هذا فاسد وضعا لانه جعل القدرة على

النكاح مؤثرا لعدم جوازه وهو عجز فيه من جهة الشرع والعجز ضد القدرة

فلا يكون من اثر القدرة **واما** النقض فمثل ما يقال الوضوء طهارة فيشترط

له النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء واما النقض فهو وجود العلة وتخلف الحكم عنه مثاله ما يقال الوضوء طهارة فيشترط فيه النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء لوجود العلة وهي الطهارة مع تخلف الحكم وهو اشتراط النية لانه لم يشترط النية فيهما **واما** المعارضة فمثل ما يقال المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا لما كان المسح ركنا في الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف والتيمم واما المعارضة فهي ان ياتي السائل بدليل آخر ينفي حكم دليل المعلل بان يقول السائل للمعلل ما ذكرت من الدليل وان دل على الحكم لكن عندنا من الدليل ما ينفيه ومثاله ما ذكر وهو الظاهر

فصل

الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عند شرطه فالسبب ما يكون طريقا الى الشيء بواسطة كالطريق فانه سبب الوصول الى المقصود بواسطة المشي والحبل سبب الوصول الى الماء بالادلاء فعلى هذا كل ما كان طريقا الى الحكم بواسطة يسمى سببا له شرعا وتسمى الواسطة علة لما تم البحث من دلائل الشرع وهو الاصول الاربعة فاعلم ان ما ثبت بهذه الدلائل من الاحكام يتعلق باسبابها وشروطها وعللها فلا بد من بيانها وهذا الفصل لبيان ذلك فان الحكم يتعلق بسببه لانه يفضي اليه ويتوصل به الى الحكم ويثبت الحكم بعلته لانها مؤثرة في الحكم والحكم يوجد عند وجود الشرط فالسبب ما يكون طريقا ووسيلة الى المسبب هو الحكم بواسطة بين الحكم والسبب كالطريق فان معناه اللغوي الطريق واستعمل في الشرع بمعنى الطريق ايضا لان الطريق سبب الوصول الى المقصود بواسطة المشي وكما جاء السبب في اللغة بمعنى الطريق جاء بمعنى الحبل ايضا لان الحبل سبب الوصول الى الماء بالادلاء وتسمى الواسطة علة مثاله

فتح باب الاصطبل والقفص وحل قيد العبد فانه سبب التلف بواسطة توجد من الدابة و
الطير والعبد فانه سبب تلف الدابة لانه اذا فتح بابها خرجت الدابة وضلّت فتلفت فكان تلفها
بواسطة خروجها وهو علة تلفها وكذا اذا فتح باب قفص فطار الطير فان خروج الطير وسطة
بين تلفه وبين فتح القفص وكذا اذا حل قيد العبد حتى ابق فانه تلف العبد بواسطة اباقه وبين حل قيده
وهو ذهاب العبد والسبب مع العلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة دون السبب
لانها تؤثر في الحكم ويثبت بها والسبب يفضي اليه لا غير فكانت اولى باضافته اليها الا
اذا تعذرت الاضافة الى العلة فيضاف الى السبب وعلى هذا قال اصحابنا اذا دفع
السكين الى صبي فقتل به نفسه لا يضمن اي الدافع ديته لانه اجتمع لتلفه سبب
وهو دفع السكين وعلة وهي فعل الصبي فاضيف الحكم اليها ولو سقط السكين من
يد الصبي فجرحه يضمن الدافع لان سقوط السكين ليس بفعل اختياري له فلم يكن اهلاك
حاصلا بمباشرة فعل الاهلاك اختيارا بل بامساكه الذي هو حكم دفع الدافع وهو
متعد في الدفع فيضاف ما لزمه من الامساك اليه فصار الدفع سببا له لانه ليس
لفعله اختيار ولو حمل الصبي على الدابة فسيرها الصبي فجالت يمنة ويسرة فسقط
ومات لم يضمن الحامل لان الحمل وان كان سببا لتلفه لكن اعترضت عليه علة وهي سير
الدابة وهو فعل اختياري حصل من الصبي فيضاف الحكم الى العلة ولو دل انسانا على
مال الغير فسرقه اي الانسان مال الغير او على نفسه اي او دل انسانا على نفس الغير فقتله اي
الانسان ذلك الغير او على قافلة فقطع عليهم الطريق لا يجب الضمان على الدال في هذه
المسائل الثلث لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما ما تصلح
الحكم اليها وهي فعل المدلول الذي باشره باختياره فيضاف الحكم اليها فهذه المسائل الخمس متفرعة على الاصل

٣٦٥

وهو ان السبب والعلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة الا في مسئلة سقوط السكين

فانها اضيف حكمها الى السبب وهي متفرعة على الاستثناء المذكور قوله وهذا بخلاف

المودع اذا دل السارق على الوديعة فسرقها او دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله

لان وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة وعلى

المحرم باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب

المحظور لا بالدلالة الا ان الجناية انما يتقرر بحقيقة القتل واما قبله فلا حكم لها لجواز

ارتفاع اثر الجناية بمنزلة الاندمال في باب الجراحة جواب سوال وهو ان دلالة

المودع والمحرم ايضا سبب محض كدلالة السارق ومع ذلك اضيف الحكم الى السبب

فاجاب بان الضمان على المودع انما هو بجناية على الوديعة وترك الحفظ الذي التزمه

بعقد الوديعة وتضييعه اياها فكان ضامنا بمباشرة هذه الجناية بنفسه

دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب وبان الضمان على

المحرم انما يجب باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط

فيضمن بمباشرة المحظور لا بان الدلالة سبب لتلف الصيد قوله الا ان الجناية جواب

اشكال وهو انه لو كان كذلك ليضمن بمجرد الدلالة بدون ان يتصل بالقتل فاجاب

بان الجناية انما يتقرر بالقتل لانها انما صارت جناية باز التامن الصيد وازالته بعرض

الانتقال والانتقاض لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول ولا يقدر عليه فيعود

آمنا كما كان فصار كما اذا اخذ ثم ارسله او رماه فلم يصبه وقد يكون التسبيب

بمعنى العلة اذا كانت العلة حادثة بالسبب فيضاف الحكم اليه مثاله فيما تثبت العلة

بالسبب فيكون السبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه لانه لما تثبت العلة بالسبب

يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه ولهذا قلنا اذا ساق دابة فاتلفت شيئا ضمن

السائق والشاهد اذا اتلف بشهادته مالاً فظهر بطلانها بالرجوع ضمن الشاهد لان

سير الدابة يضاف الى السوق وقضاء القاضي يضاف الى الشهادة لما انه لا يسعه ترك

القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار كالمجبور في ذلك بمنزلة البهيمة بفعل

السائق قوله ضمن السائق لان اصابة يديها ابدها بها وان كان علة التلف لكنها حدثت

بالسوق لان السوق يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره ولذا

مسئلة الشهادة لان القاضي كالبهيمة محمولة على القضاء بعد اقامة البينة ثم السبب قد يقام

مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيراً للامر على المكلف ويسقط به

اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب لما في التكليف على العمل بحقيقة العلة من الحرج فلذا سقط

اعتبار العلة لتعليق الحكم ويدار الحكم على السبب مثاله في الشرعيات النوم الكامل بالاضطجاع

والاتكاء فانه لما اقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم

قوله اقيم مقام الحدث لان انتقاض الطهارة لانه سبب لانتقاضها والعلة الحدث والاطلاع على وجود

الحدث في حالة النوم متعذر والنوم لاشتماله على استرخاء المفاصل داع الى وجود الحدث فيكون وجوده

حادثا بالنوم فاقيم مقام الحدث فلذا سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم حتى اذا

نام وتيقن بطريق انه لم يحدث انتقض الوضوء وكذلك الخلوة الصحيحة لما اقيمت مقام الوطى

سقط اعتبار حقيقة الوطى ويدار الحكم على صحة الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة اي اذا خلا

بامرأة وليس هناك مانع من الوطى كصوم ومرض وحيض كان وطيها اقامة للخلوة مقام الوطى ولذا

سقط اعتبار حقيقة الوطى ويدار الحكم على صحة الخلوة بان لم يوجد مانع فيجب

المهر الكامل ويلزم العدة وان تيقن انه ما كان بينهما وطى فان قلت تعذر

الاطلاع على الوطى ههنا ممنوع حتى لو توافقا على انتفاء الوطى يجب ان

لایحکم بلزوم المهر والعدة قلت جاز ان توافقهما تواضعًا منهما المصلحة من المصالح
فتحقق تعذر الاطلاع فی حق احکام الشرع والناس غیرهما لم یشهد وعندهما وكذلك
السفر لما اقیم مقام المشقة فی حق الرخصة سقط اعتبار حقیقة المشقة ویدار الحکم
علی نفس السفر حتی ان السلطان لو طاف فی اطراف مملکته یقصد به مقدار السفر کان له الرخصة
فی القصر والافطار وان لم تکن فی سفره هذه المشقة قید بقید مقدار السفر لانه لو
طاف سنین ولم یقصد مسیرة ثلثة ایام ولیالیها لم تکن له الرخصة وقد یسمی غیر
السبب سببًا مجازًا کالیمین یسمی سببًا للکفارة وانها لیست بسبب لها فی الحقیقة
فان السبب لاینافی وجود المسبب والیمین ینافی وجود الکفارة فان الکفارة
انما تجب بالحنث وبه ینتهی الیمین وکذلك تعلیق الحکم بالشرط کالطلاق والعتاق
یسمی سببًا مجازًا فانه لیس بسبب فی الحقیقة لان الحکم انما یثبت عند الشرط والتعلیق
ینتهی بوجود الشرط فلایکون سببًا مع وجود التنافی بینهما جواب نقض یرد علی ما
ذکر اولا وهو ان السبب ما یکون طریقًا الی الحکم مفضیًا الیه والیمین سبب الکفارة
ولذا تضاف الیه یقال کفارة الیمین مع انه لیس موصلًا الیها بل الیمین ینافی وجوب
الکفارة لان الکفارة لاتجب الا بالحنث والیمین انعقد للبر وشرعت لرد البر ینافی
الحنث فکان الیمین مانعًا للحنث والحنث لازم الکفارة ومنافی اللازم مناف
للملزوم وکذلك تعلیق الطلاق والعتاق یسمی سببًا للطلاق والعتاق مع انه مناف لهما لان
قوله ان دخلت الدار فانت طالق المقصود منه امتناعها عن دخول الدار حذرًا عن الطلاق وکان
الیمین ای التعلیق مانعًا لوجود الشرط وهو لازم للجزاء والمنافی للازم مناف للملزوم ومعنی قوله

وبه ينتهي اليمين اي بالحنث والتعليق بالشرط اذا انعل بخلاف موجب اليمين ارتفع

اليمين ولذا لو فعل ذلك مرة اخرى لا يحنث ولا يقع الطلاق الا في كلمة كلما لانها ايمان

لا يمين واحد فاجاب بان انعقاد اليمين يحتمل ان يؤل اليه بان خالف ولزم الكفارة والجزاء

فيسمي سببا مجازا كما ان العنب يسمى خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا **فصل**

الاحكام الشرعية تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة يعرف

بها العبد وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيف الاحكام الى الاسباب اي الاحكام الشرعية

التي تثبت بالاصول الاربعة تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب بالحقيقة لله تعالى وايجابه تعالى

الصلوة مثلا في اليوم او في الليلة لا يعلم متى يكون فلو لم تكن الاسباب التي وضعت لها

يشق معرفتها على العباد فسبب وجوب الصلوة الوقت بدليل ان الخطاب باداء الصلوة

قبل دخول الوقت لا يتوجه وانما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب

الاداء ومعرف للعبد ان سبب الوجوب قبله ووجوب الاداء ينفصل عن نفس

الوجوب لان الخطاب يثبت بالامر ونفس الوجوب ثابت بالسبب والسبب غير

الامر فان السبب يثبت به نفس الوجوب والخطاب بالامر يتوجه بعد ذلك ويعرف

سبب الوجوب قبله وهذا كقولنا للمشتري اد ثمن المبيع وللزوج اد نفقة المنكوحة

فانه يجب الثمن بالبيع والنفقة بالنكاح ويجب اداؤهما عند المطالبة كقوله ادوا يعرف

ان الوجوب بالسبب اي الوقت سابق على وجوب الاداء بالخطاب المتوجه

بعد الوقت لان الوجوب في وجوب الصلوة ثابت في حق

من لا يتناوله الخطاب لكونه غير فاهم الخطاب كالنائم والمغمى عليه غير زايد على

٣٢٩

بيوم وليلة حتى امر بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا

بدلا من الغاية فعرفنا ان الوجوب ثابت في حقهما الا يرى ان الحائض لا يجب عليها

القضاء لما انه لا يجب عليها الاداء ولا موجود يعرف به العبد ههنا الا دخول الوقت

فتعين ان الوجوب ثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا يتنا وله

الخطاب كالنائم والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتا بدخول الوقت

وبهذا اى بما ذكرنا من ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ظهر ان الجزء الاول

سبب للوجوب ولا يتوقف الوجوب على كل الوقت اذ لو كان كذلك لما يثبت

الوجوب الا بعد مضى الوقت فلا يصح اتيان الصلوة فى الوقت للزوم تقدم

المسبب على السبب وهو لا يجوز ثم بعد ذلك له طريقان احدهما نقل السببية

من الجزء الاول الى الثانى ثم الى الثالث والرابع الى ان ينتهى الى اخر الوقت فتقرر

الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد فى ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبيان

اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا فى اول الوقت بالغا فى اخره او كان كافرا

فى اول الوقت مسلما فى اخره او كانت حائضا او نفساء فى اول الوقت طاهرة

فى ذلك الجزء وجبت الصلوة عليهم لان الوجوب كان متقررا فى ذلك الجزء

وعلى هذا جميع صور حدوث الاهلية فى اخر الوقت وعلى العكس بان حدث

حيض او نفاس وجنون مستوعب او اغماء ممتد فى ذلك الجزء سقطت

عنه الصلوة ولو كان مسافرا فى اول الوقت مقيما فى اخره يصلى

يصلي اربعا ولو كان مقيما في اول الوقت مسافرا في اخره صلى ركعتين وبيان اعتبار

صفة ذلك الجزء انه ان كان كاملا تقررت الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهدة

باداۤئها في الاوقات المكروهة قوله ثم بعد ذلك اي بعد ان يثبت ان الجزء الاول

سبب لا بد ان يعلم كيف يكون باقي اجزاۤء الوقت سببا وله طريقان احدهما ان

الجزء الاول اذا جعل سببا لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء به تقررت السببية

بناء على حصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداۤء نظرا الى الظاهر

وان كان المقصود الاصلي الابتلاۤء وان لم يتصل به الاداۤء انتقل السببية من الجزء الاول

الى الجزء الثاني الذي يلي الاول ويتقرر عليه ان اتصل الاداۤء به ثم ان لم يتصل به الاداۤء

انتقلت منه الى الجزء الثالث الذي يلي الثاني ثم الى الرابع والخامس وما يليه جزء فجزء الى

ان يتصل به الاداۤء ثم ان لم يحصل الاداء قبل اخر الوقت تنتهي السببية الى اخر الوقت

فيكون ذلك سببا ويتقرر الوجوب في اخر جزء من اجزاۤئه ويعتبر حال العبد في ذلك

الوقت في الاهلية وانتفاء العوارض فان كان اهلا للوجوب في اخر الوقت يجب وان

لم يكن اهلا فيه لم يجب وصفة ذلك الجزء من الكمال والنقصان وعلى العكس اي

بان زالت الاهلية في ذلك الوقت يسقط الصلوة وانما تسقط الجنون والاغماء

بالاستيعاب والامتداد لان غير المستوعب وغير الممتد لا تسقط به الصلوة مثاله

فيما يقال ان اخر الوقت في الفجر كامل وانما يصير الوقت فاسدا بطلوع الشمس

وذلك بعد خروج الوقت فتقرر الواجب بوصف الكمال فاذا طلعت الشمس

في اثناء الصلوة بطل الفرض لانه لا يمكن اتمام الصلوة الا بوصف

٣٢١

النقصان باعتبار الوقت وقد وجب كاملا لكمال سببه لان اخر وقت الفجر

غير متصف بالكراهية وما ثبت كاملا في الذمة لا يتادى بصفة النقصان كالصوم

المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها

نازلا فركب ويسجد بالايماء لا يتادى لانها وجبت كاملا فلا تتادى ناقصة

لا يقال الكامل قد يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها

واتى بالاصل الاركان يخرج به عن العهدة وان تحقق فيها النقصان

حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا نقول

انما لم يمنع ذلك النقصان عن الخروج لانه ليس براجع الى نفس المامور به

فانه تعالى امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به

الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فيتمكن

فيه النقصان في الاداء فينجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب الوقت

فراجع الى نفس المامور به فانه تعالى امر بالصلوة في الوقت الكامل لقوله تعالى

اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عز وجل ان الصلوة كانت على المؤمنين

كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فقد دخل النقصان في نفس المامور به كذا في

الشروح ولو كان ذلك الجزء ناقصا كما في صلوة العصر فان اخر الوقت

وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فتقررت الوظيفة بصفة النقصان

ولهذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت قوله ولو كان

ذلك الجزء ناقصا كما في صلوة العصر استانف في وقت الاحمرار فانه

يجب ناقصًا لان سببه وهو الجزء المتصل بالاداء فاسد ناقص لكونه منسوبًا الى الشيطان كما جاء فى الحديث المعروف فتقررت الوظيفة اى يثبت الواجب بصفة النقصان لان المسبب انما يثبت على حسب ثبوت سببه فيتادى بصفة النقصان ولهذا اوجب القول بجواز عصر الوقت فى الوقت المكروه مع فساد الوقت مع كراهيته والطريق الثانى ان يجعل كل جزء من اجزاء الوقت سببًا لا على طريق الانتقال فان القول به اى القول بانتقال السببية من الجزء الاول الى الثانى الى اخره قول بابطال السببية الثابتة بالشرع لان الجزء الاول اذا صار سببًا شرعًا افاد نفس الوجوب فاذا قيل بانتقال السببية عنه كانت سببيته باطلة وهذا لا يجوز ولا يلزم على هذا تضاعف الواجبات فان الجزء الثانى انما يثبت عين ما اثبته الجزء الاول فكان هذا من باب ترادف العلل وكثرة الشهود فى باب الخصومات هذا ينبغى ان يكون دفع اشكال يرد على هذا الطريق وهو انه لو كان كل جزء من اجزاء الوقت سببًا ينبغى ان يكون لكل جزء واجب فتضاعفت الواجبات وليس كذلك فاجاب بان الاسباب متعددة والواجب واحد وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته واضافة الصوم اليه اى بدليل اضافة الصوم اليه يقال صوم رمضان لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون المضاف اليه سببًا للمضاف وحادثا به لان الاضافة للاختصاص والاصل فى

كالثابت الكمال وكمال الاختصاص بين السبب والمسبب لثبوته به ولان
الاضافة نسبة واتم النسب الحكم الى السبب لحدوثه به وسبب وجوب الزكوة
ملك النصاب النامي حقيقة بالتجارة او حكما بحولان الحول لان به يتمكن
من استنماء المال على الكمال لان الحول يشتمل على الفصول الاربعة وهي
مدة كاملة لاستنماء كل جنس من المال كالنقد والسائم وغيرهما فاقيم مقام النماء
لعدم الاطلاع على حقيقة النماء او لتقصير في الاستنماء وانما كان المال سببا
للزكوة لانها تضاف اليه يقال زكوة المال فكان وجود النصاب
وهو المال المقدر سببا وباعتبار وجود السبب جاز التعجيل في باب الاداء
يعني اذا ملك نصابا جاز ان يؤدي الزكوة قبل حولان الحول لوجود السبب بعد
وجود السبب فان قلت لما كان السبب ملك النصاب النامي وقبل الحول النصاب
غير نام فلم يكن السبب موجودا قبل الحول قلت وجود النصاب سبب والنماء شرط و
سبب وجوب الحج البيت لاضافته الى البيت قال الله تعالى وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ
حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وبدليل عدم تكرار الوظيفة في العمر فان الحج
لا يتكرر بتكرار السنين والشيء انما يتكرر بتكرار سببه ويتحد باتحاده والبيت
متحد فعلم ان سببه البيت وعلى هذا اي على ان السبب البيت لو حج قبل وجود
الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام لوجود السبب وهو البيت وبه
فارق اداء الزكوة قبل وجود النصاب لعدم السبب فلا يجوز وسبب وجوب
صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز

اداؤها قبل يوم الفطر فقوله راس تمونه ويلى عليه لقوله عليه السلام ادّوا
عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن للانتزاع فدل على احد الوجهين اما
ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيؤدي عنه وبطل
الثانى لاستحالة الوجوب على الصبى والعبد والكافر والفقير فعلم انه سبب
ولذلك يتضاعف الواجب بتضاعف الرؤس فان قلت انها تضاف الى
الفطر يقال صدقة الفطر فعلم ان وقت الفطر سبب كما قال الشافعي قلت
ان الفطر شرط له والسبب لا يعمل الا بهذا الشرط واما اضافته الى الفطر
فمجاز فان قلت فلم جعلتم الاضافة الى الفطر مجازا والاصل فى الكلام الحقيقة
وهى الاضافة الى السبب قلت قد تعارضت جهتا سبب فان تضاعف
الواجب بتضاعف الرؤس يقتضى ان يكون الراس سببا والاضافة الى
الفطر يقتضى ان يكون الفطر سببا على ما هو الاصل فى الاضافة الا ان الاضافة
يحتمل الاستعارة والتجوز لانهما من جنس الكلام وتضاعف الواجب بتضاعف الرؤس لا يحتمل
ان يكون بغير السببية فحمل الاضافة على المجاز عملا بالجهتين بقدر ما امكن وسبب وجوب العشر الارض
النامية بحقيقة الريع اى الخارج لان العشر يضاف الى الارض يقال عشر الارض وسبب
وجوب الخراج الارض الصالحة للزراعة فكانت نامية حكما وهى نامية بالتمكن من
الزراعة وانما اعتبر النماء التقديرى فيه لان الخراج مؤنة فيه معنى العقوبة
ولذا يجب على الكافر جزاء على اعراضهم عن عبادة الله تعالى
واشتغالهم بعمارة الدنيا فاعتبرنا النماء التقديرى تحقيقا لمعنى العقوبة بخلاف

العشر فانه مؤنة فيه معنى العبادة كما تقرر في محله وسبب وجوب الوضوء وجوب الصلوة
عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجب عليه الصلوة فلا وضوء على من لا صلوة عليه
كالحائض والنفساء والحدث شرط وهذا كالصلوة سببها الوقت والطهارة شرط وقال البعض
سبب وجوبه الحدث ولهذا لا يجب بدونه ووجوب الصلوة شرط وقد روي عن محمد رح ذلك
نصا سبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة لانه يضاف اليها يقال غسل الجنابة والحيض
والنفاس **فصل** قال القاضي الامام ابو زيد الموانع اربعة اقسام مانع يمنع انعقاد العلة
ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع ابتداء الحكم ومانع يمنع دوامه نظير الاول بيع الحر والميتة والدم
فان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة لافادة الحكم وعلى هذا سائر التعليقات عندنا
فان التعليق يمنع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط على ما ذكرنا ولهذا لو حلف لا يطلق امرأته
فعلق طلاقها بدخول الدار لا يحنث قوله نظير الاول بيع الحر والميتة فانهما ليسا بمحل البيع لان البيع
مبادلة المال وهذان ليسا بمال لعدم التمول فيهما والشيء انما يوجد في محله فاذا لم يكونا محلين
للبيع لم ينعقد تصرف الايجاب والقبول علة فيهما وعلى هذا اي على هذا الطريق او على ان عدم المحلية
يمنع انعقاد التصرف علة سائر التعليقات فان الايجاب مثل قوله انت طالق او انت حر علة لثبوت
الطلاق والحرية الا ان الشرط حال بينه وبين المحل فاذا لم يضاف قوله انت طالق محلا لا
ينعقد علة فلهذا لو حلف ان لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بدخول الدار اي بان قال
ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث لانه لم يوجد التطليق لعدم محله ومثال الثاني
هلاك بعض النصاب في اثناء الحول وامتناع احد الشاهدين عن الشهادة ورد شطر
العقد وهو ان توجد العلة الا انها لم يتم لمانع كوجود النصاب فانه علة لوجوب الزكوة

ولهذا لو عجل قبل الحول يجوز لانها انما يتم علة اذا حال الحول على المال ولهذا لا يطالب باداء الزكوة قبل الحول وكذلك امتناع احد الشاهدين بعد شهادة الآخر فان الشهادة يوجد بالشاهدين ويتم علة لوجوب الحكم بالشاهدين وكذلك شطر العقد اى الايجاب والقبول فى البيع والنكاح احدهما جزء العلة وتمامها بالجزئين ومثال الثالث البيع بشرط الخيار وبقاء الوقت فى حق صاحب العذر وهو ان توجد العلة بتمامها الا انه يتخلف حكمها للمانع كالبيع بشرط الخيار لان العلة وهى الايجاب والقبول موجودة فى محل البيع الا انه لم يثبت الملك شرعًا لثبوت الخيار فكان شرط الخيار مانعًا لابتداء وجود الملك وكذلك وجود الحدث من صاحب العذر علة لنقض الطهارة او لوجوبها الا ان بقاء الوقت مانع لوجود النقض او لوجود الوجوب ومثال الرابع خيار البلوغ والعتق والرؤية وعدم الكفاءة والاندمال فى باب الجراحات على هذا الاصل وهو ان يكون الحكم ثابتًا بالعلة الا انه لا يدوم ولا يلزم لمانع كخيار البلوغ للصغير والصغيرة اذا نكحهما غير الاب والجد فبلغا كان لكل منهما الخيار ان شاء اقاما على النكاح وان شاء افسخا خلافًا لابى يوسف وخيار العتق للامة المزوجة اذا اعتقت كان لها الخيار فى ابقاء النكاح وفسخه وخيار الرؤية فى البيع اذا راى المبيع بعد البيع مثله وكذلك الخيار لعدم الكفاءة اذا زوجت نفسها من غير كفو فللاولياء الاعتراض والخيار بين الفسخ وابقاء النكاح وكذلك الاندمال فى باب الجراحات وهذا اى تقسيم الموانع على اربعة انواع كما قال القاضى ابو زيد على اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعية والمطابق قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلثة اقسام مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع تمام الحكم واما عند تمام العلة فيثبت الحكم لا محالة وعلى هذا كلما جعله الفريق الاول مانعًا لثبوت الحكم جعله الفريق الثانى مانعًا لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الحكم بين الفريقين قوله على اعتبار جواز تخصيص العلة واما

من لم يجوز فهو لا يقول بمانع يمنع ابتداء الحكم لانه لا يجوز ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع بل

يثبت الحكم لا محالة عنده تمام العلة فاذا وجدت العلة ولم يثبت الحكم بها كان عند من لم يجوز تخصيص

العلة انتفاء الحكم لعدم وجود العلة بتمامها وبيان ذلك فى قولنا فى الصائم اذا صب الماء فى حلقه انه

يفسد الصوم لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه الناسى فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذه

العلة ثمة لمانع وهو الاثر ومن لم يجوز قال امتنع هذا الحكم لعدم العلة لان فعل الناسى منسوب الى

صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقى الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات

ركنه **فصل** الفرض فى اللغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدرة بحيث لا تحتمل

الزيادة والنقصان وفى الشرع ما ثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه وحكمه لزوم العمل به و

الاعتقاد به والطاعات المشروعات على اربعة انواع فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض لغة التقدير

قال الله تعالى فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اى قدرتم ثم بين وجه التسمية وانما سميت مفروضات الشرع فرائض

لانها مقدرات انها لا تحتمل الزيادة والنقصان والفرض فى الشرع ما ثبت بدليل قطعى كالصلوة ثبت

لزومها بالاية الغير المأولة وهى الدليل القطعى والوجوب فى اللغة هو السقوط يعنى ما سقط

على العبد بلا اختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمى الواجب بذلك لكونه مضطربا

بين الفرض والنفل فصار فرضا فى حق العمل حتى لا يجوز تركه قصدا ونفلا فى حق الاعتقاد فلا يلزمنا

الاعتقاد به جزما وفى الشرع هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالاية المأولة والصحيح من الاحاد

الوجوب لغة السقوط والاضطراب قوله يعنى مالخ معناه الواجب شرعا ما يسقط على العبد

المكلف به بلا اختيار منه وان الواجب شرعا كان مضطربا بين الفرض والنفل اى متشابها

للفرض من حيث انه فرض في حق العمل ونفل من حيث انه غير لازم الاعتقاد وحكم ما ذكرنا انه فرض
عملا لا يلزم به الاعتقاد كصدقة الفطر والفاتحة في الصلوة وضم السورة والسنة في اللغة
عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين وهي تطلق على كل طريقة سواء كان من
رسول الله او من الصحابة قال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
المهديين عضوا عليها بالنواجذ وحكمها انه يطالب المرء باحيائها واستحق الملامة بتركها
الا ان يتركها بعذر والعض بالنواجذ عبارة عن الاخذ بقوة والتمسك بها والملازمة عليها
والنفل عبارة عن الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من الجهاد
وفي الشرع عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب
على تركه والنفل والتطوع نظيران لانه كما ان النفل اسم لزيادة فكذلك التطوع اسم لاتيان
خير يأتي به عن طوع **فصل** العزيمة في اللغة هي القصد اذا كان في نهاية الوكادة ولهذا قلنا
ان العزم على الوطي عود في باب الظهار لانه كالموجود فجاز ان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة قوله
عود في باب الظهار يعني الظهار عند علمائنا اذا عزم على الوطي كان عائدا الى حالة الاباحة حتى وجبت الكفارة
ولهذا اذا قال اعزم يكون حالفا لما فيه من معنى نهاية القصد الذي هو معنى اليمين وفي
الشرع عبارة عما لزمنا من الاحكام ابتداء سمي عزيمة لانها في غاية الوكادة سببها وهو
كون الامر مفترض الطاعة بحكم انه الهنا ونحن عبيده ومعنى الابتداء غير مبني على عذر واقسام
العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب وغيرهما واما الرخصة في اللغة فعبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص
السعر اذا تيسر لكثرة الاصناف وقلة الرغائب وفي الشرع صرف الامر من عسر الى يسر بواسطة
عذر في المكلف وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها وهي اعذار العباد كما تحقق في بيان انواعها
وفي العاقبة يؤول الى نوعين اي ومآل جميع انواعها الى نوعين طلبا للضبط ودفعا للانتشار

احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجنايات وذلك نحو اجراء كلمة الكفر

على اللسان مع اطمينان القلب عند الاكراه وسب النبي واتلاف مال المسلم وقتل المسلم ظلما عند الاكراه

وحكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ماجورا لامتناعه عن الحرام تعظيما لنهي الشارع والنوع الثاني

تغيير صفة الفعل بان يصير مباحا في حقه قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة وذلك

نحو الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون اثما

بامتناعه عن المباح وصار كقاتل نفسه قوله احدهما ان يكون الحرمة في الفعل باقية مع انها

صار مرخصا بترك العقوبة وصار الفعل بمنزلة الجناية المعفوة فانها حرام مع انه لا يؤاخذ بها مثل

اجراء كلمة الكفر على اللسان على الاكراه مع اطمينان القلب على الايمان فان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في

الايمان لكن رخص لعذره وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة بتخريب البنية وهو بزهوق

الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق قائم وكذا سب النبي واما قتل المسلم فان حرمة قتله

باقية لانه معصوم الدم بايمانه لكن عذره في قتله للضرورة فلا يؤاخذ بالقصاص لكن لم يسعه ان يقدم

على قتله بل يصبر حتى يقتله فان قتله كان اثما فقتل المسلم مما لا يستباح بوجه الا لمعان ثلث

والمراد بالاكراه الكامل منه وهو بان يخاف على نفسه او عضوه قوله والنوع الثاني ان يصير مباحا

كالاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر والاضطرار اليهما بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه استثنى عن التحريم

وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل او مات يكون

اثما بامتناعه عن المباح فصار كقاتل نفسه وهذا لان حرمة هذه الاشياء لصيانة دينه عن فساد الخمر و

نفسه عن الميتة لتعلق خبث الميتة فاذا خاف فوات نفسه لم يبق تمام الصيانة بقي البعض لفوات الكل فتسقط

الحرمة اليه سا فصل الاحتجاج بلا دليل انواع لما فرغ من بيان الادلة الاربعة شرع في بيان ما هو

330

الكتاب والسنة والاجماع والقياس في لواحقها مما ثبت بها من الاسباب والعلل والشروط والاحكام

شرع في بيان ما ليس بدليل لينبه على ما هو دليل عما ليس بدليل منها الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم

ومثاله القيء غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين اي من انواعه الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم فانقلت قوله على عدم الحكم يدل على انه لو استدل بعدم العلة على ثبوت الحكم لا يكون فاسدا وليس كذلك فالاولى ان يقول على ما وقع في بعض النسخ ومنها التعليل بالعدم قلت لعل الوجه في ذلك ان التعليل بالعدم لاثبات حكم باطل بلا شبهة ونزاع فلا يحتاج الى ابطاله اما نفي الحكم ففيه توهم الصحة للمناسبة بين العدمين فلذا صرح بابطاله على ما حكي عن مشائخ العراق ان التعليل بالنفي للنفي جائز فرد قولهم نصا على المقصود وجه قولهم ان المنافي يدعي عدم الحكم فالعدم ثبت لعدم دليل الوجود فكان عدم العلة حجة ووجه قول العامة ان عدم هذه العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى الا يرى ان قولهم ان القيء غير ناقض للوضوء لعدم خروجه من السبيلين لا يدل على عدم النقض لجواز ان يثبت النقض بغير الخارج من السبيلين كالدم والقيء كما تقرر بالحديث وهو قوله الوضوء من كل دم سائل وبيان العلة المؤثرة في نقض الطهارة خروج النجاسة مطلقا سواء كان من السبيلين او غيرهما والقيء لا يخلو عن خروج الرطوبات النجسة في البدن وكذا قولهم الاخ لا يعتق على الاخ لانه لا ولاد بينهما لا يمنع وجود علة اخرى لها اثر في العتق كالقرابة المحرمية وهذا لان هذه قرابة صينت عن ادنى الذلتين وهو الاستفراش فلان تصان عن اعلاهما اولى ومثله قول محمد لا يجب القصاص على شريك الصبي يعني اذا قتل صبي وبالغ رجلا هل يجب القصاص على البالغ قال محمد لا لان الصبي مرفوع عنه القلم فلا يكون مؤاخذا بالقصاص فلم يكن فعل الصبي مضمونا به والقتل حاصل بفعلهما فلما لم يكن بعض هذا الفعل مضمونا بالجزاء لم يكن هذا القتل موجبا للقصاص فقال السائل فينبغي ان يجب القصاص على شريك الاب يعني فيما اذا قتل ابنه بشركة رجل لان الاب ليس بمرفوع عنه القلم فصار التمسك اي قول السائل تمسكا بعدم العلة

وهو انه لم يرفع عنه القلم على عدم الحكم وهو ان يجب القصاص على شريك الاب وهذا بمنزلة ما
يقال لم يمت زيد لانه لم يسقط من السطح وهذا ما يعرف بطلانه بالبداهة لانه ليس كل من يموت
يموت بسقوطه من السطح بل للموت اسباب كثيرة وكذلك قوله لانه لم يرفع عنه القلم اذ سقوط القصاص
كما يكون بكونه غير مكلف يكون بغيره من اسباب كثيرة كالملك وشبهة الملك ونحوهما اذ للاب
له شبهة الملك في الابن بالحديث المعروف الا اذا كانت علة الحكم منحصرة في المعنى هذا استثناء
من قوله منها الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم يعني الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم
احتجاج بلا دليل الا اذا كانت علة الحكم منحصرة لا يكون لثبوت ذلك الحكم علة غيرها فيكون
ذلك المعنى اي العلة لازما للحكم بحيث لا يوجد الحكم بدونه فيستدل بانتفائه على عدم
الحكم اي ذلك المعنى على انتفاء الحكم مثاله ما روي عن محمد رح انه قال ولد المغصوبة ليس
بمضمون لانه ليس بمغصوب ولا قصاص على الشاهد في مسئلة شهود القصاص اذا رجعوا
لانه ليس بقاتل وذلك لان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص
اي مثال ما يكون الاستدلال بعدم العلة المنحصرة ما روي عن محمد انه قال فيما اذا غصب جارية
وولدت عند الغاصب ولدا ان ولد المغصوبة لا يضمن وليس بمضمون حتى اذا هلك عند الغاصب
بغير فعله لا يلزم قيمته لانه ليس بمغصوب وهذا لان الغصب اثبات اليد على مال الغير على وجه
يزيل يد المالك ويد المالك ما كانت ثابتة على الولد حتى يزيلها الغاصب فلو اعتبرت ثابتة
على الولد لا يزيلها اذ الظاهر عدم المنع حتى لو منع الولد بعد طلبه يضمن فكذا اذا تعدى
فيه فاذا لم يتحقق الغصب في الولد لا يكون مضمونا لان علة ضمان الغصب هو الغصب لا غير فتكون
العلة منحصرة فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان وكذلك في مسئلة شهود القصاص
وهي ما اذا شهدوا بقتل رجل فاقتص منه ثم رجعوا انه لا قصاص على الشاهد لانه ليس بقاتل

وهذا لان علة وجوب القصاص هي القتل فاذا انتفى القتل انتفى القصاص وهذا لان
الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجوب القصاص يعني لا يلزم ضمان الغصب اصلا الا
بالغصب ولا يلزم القصاص اصلا الا بالقتل فكان الغصب لازما للضمان والقتل لازما للقصاص وانتفاء
اللازم يدل على انتفاء الملزوم وكذلك التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل اذ
وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيصلح للدفع دون الالزام اي مثل الاستدلال بعدم العلة
الاستدلال باستصحاب الحال في كون كل منهما احتجاجا بلا دليل والعمل بالاستصحاب ان يجعل
وجود الشيء في الزمان الاول دليلا على وجوده في الزمان الثاني وذلك في كل حكم عرف وجوبه
بدليل ثم وقع الشك في زواله بعد ماخوذ من المصاحبة وهي ملازمة ذلك الحكم ما
لم يوجد المغير وهذا يصلح حجة للالزام عند الشافعي لانه لما كان ثابتا والاصل في كل
ثابت دوامه وبقاؤه فيكون ثابتا ما لم يوجد الدليل المغير وعندنا هذا احتجاج بلا دليل
لان وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيكون القول بوجوب بقائه في الزمان الثاني قولا بلا دليل
لكنه حجة للدفع لا للالزام لان الظاهر ان الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء
وبيانه في المفقود فان حيوته ثابتة باستصحاب الحال لانه فقد حيا فالظاهر انه حي فلكونه
ليس بحجة موجبة لا يرث من اقاربه لان الوارث يستحق مال الغير ويلزم على الغير الحق
لنفسه ولكونه يصلح للدفع لا يرث ماله غيره حال فقده لان حيوته الثابتة تصلح حجة
دافعة فيدفع استحقاق الغير وهذا معنى قولهم المفقود حي في حق نفسه ميت في حق
غيره وعلى هذا قلنا مجهول النسب حر ولو ادعى عليه احد رقا ثم جنى عليه جناية لا يجب
عليه ارش الحر لانه الزام فلا تثبت بلا دليل اي على ان استصحاب الحال يصلح للدفع دون

الالزام قلنا ان مجهول النسب حر لان الاصل في بني ادم الحرية ما لم يوجد دليل ينافي ذلك
فلو ادعي عليه رقا لا يصير مرقوقا بمجرد الدعوى لان الحرية ثابتة باستصحاب الحال وهي
يصلح للدفع فيدفع دعوى الغير الرقية عليه قوله ثم لو جنى هذا المدعى جناية لا يجب
ارش الحر لان ايجاب ارش الحر الزام الحرية على الجاني فلا يثبت الا بدليل ملزم والحرية ثابتة
باستصحاب الحال فلا يصلح ملزمة وعلى هذا اشارة الى التصل اي على ان الحكم لا يثبت الا
بدليل قلنا اذا زاد الدم على العشرة في الحيض ولها عادة معروفة اي مادون العشرة
كالسبعة والثمانية ردت الى ايام عادتها يعني حيضها هي السبعة او نحوها التي كانت عادتها
في الحيض والزائد على السبعة او نحوها استحاضة لان الزائد على العادة وهي الثلثة التي زادت
على السبعة الى العشرة اتصل بدم الحيض وهو السبعة وبدم الاستحاضة وهي الحادي
عشرة فصاعدا لان الزائد على العشرة استحاضة بلا نزاع فاحتمل الزائد على العادة الامرين
جميعا اي ان يكون حيضا او استحاضة لاتصاله بالدمين ولا ترجيح بلا دليل مرجح فلو حكمنا
بنقض العادة بان يجعل الزائد على السبعة مثلا حيضا الى العشرة لزمنا العمل وهو ترجيح
جهة اتصاله بدم الحيض بلا دليل مرجح فلذا تساقطت الجهتان بالتعارض وبقي الامر
على ما كان وهو عادتها المعروفة ولو يجعل قوله وعلى هذا اشارة الى ان استصحاب الحال
حجة دافعة لا ملزمة فلا يتضح وجهه واما وجه التفريع على قوله فلا يثبت الا بدليل
فلان استصحاب الحال وهذه المسئلة من واد واحد وكذلك قلنا اذا ابتدأت مع
البلوغ استحاضة فحيضها عشرة ايام لان مادون العشرة احتمل الحيض والاستحاضة
فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل بخلاف ما بعد العشرة لقيام الدليل

علی ان الحیض لا یزید علی العشرة ای وکذلك ابتداء البلوغ بالاستحاضة فان الحکم بانقطاع الحیض

لا دلیل علیه ومن الدلیل علی ان الاستصحاب حجة للدفع دون الالزام مسئلة المفقود فانه لا یستحق

غیره میراثه ولو مات من اقاربه حال فقده لا یرث هو منه فاندفع استحقاق الغیر بلا دلیل

ولم یثبت له الاستحقاق بلا دلیل فان قلت بناء هذه المسئلة علی ان استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة

ولو جعل هذه المسئلة دلیلا علیه کان دورا قلت انما جعل هذه المسئلة دلیلا علی ان المذهب

لاصحابنا فی استصحاب الحال هو ما ذکرنا فان قیل قد روی عن ابی حنیفة رحمه الله انه لا خمس فی العنبر لان الاثر

ای النص لم یرد به وهو تمسك بعدم الدلیل قلنا انما ذکر ذلك فی بیان عذره فی انه لم یقل

بالخمس فی العنبر وذلك ان القیاس ینفی وجوب الخمس فی العنبر ولم یرد اثر یترك القیاس

فوجب العمل بالقیاس وهو انه لم یشرع الخمس الا فی الغنیمة والعنبر لیس من الغنائم لان الغنیمة ما یؤخذ

من ایدی العدو بایجاف الخیل والرکاب والمستخرج من البحر لم یکن فی ایدی العدو قط لان قهر الماء یمنع

قهر غیره ولهذا ای لاجل ان قوله لان الاثر لم یرد به لیس تعلیلا بالعدم انما هو بیان عذره روی ان محمدا

سأله ای ابا حنیفة رحمه الله عن الخمس فی العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فیه قال لانه یتولد من الماء کالسمك

فانه من زبد البحر فقد قیل ان البحر اذا تلاطمت فیه الامواج ثار منه الزبد ولا یزال یضرب الریح

بعضها علی بعض حتی یکثف صفا من الزبد فینعقد اسم عنبر علیه ثم یجمد فیقذفه الماء الی

الساحل فیقذف ما لا ینتفع من الزبد جفاء فقال ای محمد ما بال السمك لا خمس فیه قال

ای ابو حنیفة رحمه الله لانه ای لان السمك یتولد من الماء فلا خمس فیه کالماء لانه لم یرد علیه قهر احد

تمت

٣٣٥

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد للمنعم المنعام الذى فتح لنا ابواب علم الفقه بيانا للاحكام وجعل فصول اصوله وفروعه تبيانا للحلال والحرام واحكم الاصول باقسام الكتاب والسنة من المشترك والماؤل والخاص والعام واجماع الانام والحق القياس بهذه الادلة حال كونه من الخواص لا من العوام مستنبطا من الكتاب والسنة غير المنطوق والكلام والصلوة والسلام على من وضح لنا اصول دين الاسلام وفروعه لكل خاص وعام وعلى اله واصحابه الذين تلقوا باوامره ونواهيه بالاهتمام وفازوا بنوال اعلى رتب وارفع مقام فرضى الله عنهم ارضاهم بالاكرام ورحمة الله وبركاته على الائمة المجتهدين الذين اجتهدوا فى بيان الاحكام بالاحكام ولم يبدلوها باهوائهم وارائهم فلذا لم تول على الدوام مثوبتهم اما بعد فيقول احقر الخليقة بل لا شئ فى الحقيقة العبد الظلوم والجهول غلام رسول محى الله عنه ذنوبه وغفر له جميع الاثام ابن زبدة المتشرعين المتقين وعمدة المتورعين المتصوفين محمد محى ومولانى احمد الدين نور الله مرقده وبرد مضجعه بكوثر الانعام ان الكتاب المسمى الفصول شرح اصول الشاشى مشتمل لما من الحواشى فصلا وقاطعا لما فى ابوابه وفصوله من نشاة الاوهام ومزيلا لما فى معانيه من الدقة عندهم لا لانفهام فلعمرى هو شرح لم ينشر قبل بشان بل لم يرتانيا له فى مبانيه ومعانيه وقد طبع قبل هذا لا ايام كم مرة لكن لم يكن من الصحة منقاد زمام مزينا بالحواشى وسوق بحسن الخط من ايدى اليهما كالمواشى مبكمنا التمسه اللائم وطعن الواشى ما كان فيه من الاعلام

صفحہ اول سطر اول قولہ بسم اللہ لما کان اللائق بمبدء کل امر جلیل القدر ومطلع کل شان عظیم الخطر ان یبدء

فیہ بذکر اللہ جل شانہ صونا عن الخلل والزلل افتتح المصنف بقولہ بسم اللہ الرحمن الرحیم واللہ اسم خاص بذاتہ وھو اختیار اکثر

السلف لانہ لا یوصف بہ احد ولانہ لا بد لہ من اسم یجری علیہ صفاتہ ولا یصح لہ غیرہ ولانہ لو کان وصفا لم یکن قولنا

لا الہ الا اللہ توحیدا مثل لا الہ الا الرحمن فانہ لا یمنع الشرکۃ فتعین انہ اسم لذاتہ قیل انہ وصف لا علم لان المقصود من

وضع العلم تمییز المسمی عن امثالہ واشکالہ واللہ تعالی منزہ عن الامثال والاشکال واجیب بان المقصود من وضع العلم

قد یکون تمییز المسمی عما یشارکہ فی صفۃ من الصفات کالاسد ونحوہ قیل الحق انہ وصف فی اصلہ لان ذاتہ تعالی من حیث ھو

غیر مدرک للبشر فلا یمکن وضع الاسم لہ ولا الاشارۃ الیہ باطلاق الاسم علیہ لکنہ لما غلب علیہ بحیث لا یستعمل فی الغیر صار

کالعلم لہ واجری مجراہ فی اجراء الاوصاف علیہ وعدم تطرق احتمال الشرکۃ الیہ ومعناہ المستحق العبادۃ وانما وصف ھذا الاسم بقولہ

الرحمن الرحیم مع ان ھاتین الصفتین غیر مذکورتین فی حدیث التسمیۃ اقتداء بکتاب اللہ تعالی لانہما یدلان علی عظم رحمتہ وعمیم

لطفہ فکان ذکرہما فی مفتتح الامور ترغیبا للناس بان اللہ سبحانہ وتعالی لا یضیع سعی العباد لا سیما فی العلوم التی اوجب اللہ

تعالی سعیہا علی العباد فان الترغیب فیہ راجع الی اللہ تعالی ثم الرحمان فعلان من رحم ھو الذی وسعت رحمتہ کل شیء کغضبان من

غضب وھو الممتلی غضبا وکذا الرحیم فعیل کمریض من مرض وفی الرحمان من المبالغۃ ما لیس فی الرحیم لان زیادۃ اللفظ تدل علی

زیادۃ المعنی فان قیل لم قدم الرحمن علی الرحیم والقیاس الترقی من الادنی الی الاعلی کقولہم عالم نحریر قلنا ان ذلک انما یجب فیما

اذا کان الاعلی یدل علی الادنی مطابقۃ او تضمنا او التزاما لانہ اذا قدم الاعلی مع الدلالۃ علی الادنی وزیادۃ کان ذکر الادنی

بعدہ ضائعا وھہنا لیس کذلک لان الرحمان یتناول جلائل النعم واصولہا والرحیم دقائقہا وفروعہا فکان الثانی فی جنب الآخر

فکان ھذا من باب التتمیم بذکر الدقیق لا من باب الترقی من الادنی الی الاعلی او نقول ان الرحمان لما کان خاصا من حیث اللفظ

حیث لا یطلق علی غیرہ سبحانہ کان بمنزلۃ اسم الذات فیکون تقدیمہ علی الرحیم بمنزلۃ تقدیم اسم علیہ فان قیل ھما صفتان مشبہتان

کغضبان ومریض والصفۃ المشبہۃ لا یبنی الا من الفعل اللازم وھما مبنیان من المتعدی یقال زید رحمہ اللہ قلنا ھما مبنیان من

اللازم اما اصلا واما ردا وھما مبنیان من الفعل المتعدی بعد الرد الی اللازم وکذا الحکم فی سمیع وعلیم ونحو ذلک ۱۲ معدن شرح شافیہ

صفحہ ۲ سطر ۳ قولہ الی الشرعیۃ فعیلۃ بمعنی

مفعولۃ ای مشروعۃ فقد شرعہا اللہ تعالی حقیقۃ

والنبی صلی اللہ علیہ وسلم مجازا وھی والملۃ والدین شیء واحد

فہی شریعۃ لکون اللہ تعالی قد شرعہا والشریعۃ

فی الاصل طریق یورد للاستسقاء فاطلقت علی الاحکام

المشروعۃ لبیانہا ووضوحہا وللتوصل بہا الی الحیاۃ

الابدیۃ وملۃ لکونہا املیت علینا من النبی صلعم

ودینا للتدین باحکامہا ای للتعبد بہا ذکرہ القہستانی

فی شرحہ علی الکبیدانی ۱۲ رد المحتار علی الدر المختار

صفحہ ۳ سطر اول قولہ ان محمدا

عبدہ وصفہ بالعبودیۃ اولا والرسالۃ

ثانیا لان اللہ تعالی قالوا ان مقام العبودیۃ اشرف من

الرسالۃ لوجہین احدہما ان بالعبودیۃ ینصرف

من الخلق الی الحق وبالرسالۃ ینصرف من الحق الی الخلق والثانی

ان بسبب العبودیۃ ینعزل عن التصرفات وبسبب الرسالۃ

یقبل علی التصرفات والانعزال عن التصرفات

اولی من الاشتغال بہا کذا فی

التفسیر الکبیر ۱۲ منہ

ص۴ سطر ۵ قوله بلطائف البيان المراد بلطائف البيان العبارة والاشارة والدلالة والمقتضى ،، سوال
سطر ۶ قوله بطريق التبيان المراد بطريق التبيان القياس والفرق بين البيان والتبيان ان البيان هو الظهور بلا كلفة
والتبيان هو الظهور مع كلفة وفي القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة مشتركة وهذا لا يكون الا بكلفة ،، صاحبزاده
سطر ۷ قوله ويمس اى يمشى ويتحرك وانما قال يمس فى صحنها لان البلبل كما يكون على شخصها كذلك يكون على غصنها اى
اوراقها الشاملة على العبارة واضافة الجلى الى الاستعارات من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف برفات فصيحة اى قرائن
واضحة وارادة المعنى من اللفظ انما يكون لعلاقة وهى الوضع كما فى قوله ويصح فيكون حقيقة اولمناسبة كما فى قوله ويمس
فى صحنها فكان مجازا ،، سوال صاحبزاده صاحب

ص۵ سطر اول قوله بعض الخائضين اى بعض المغرقين واضافة الغمرات الى العويصات من قبيل اضافة
المشبه به الى المشبه فيكون تقدير الكلام فرجع الى بعض المغرقين فى عويصاتها اى مشكلاتها المشابهة بالغمرات ،، صاحبزاده
سطر ۲ قوله والغائصين اى مغرقين واضافة اللجات الى المعضلات ايضا من قبيل اضافة المشبه الى المشبه به فيكون
تقدير الكلام والمغرقين فى معضلاتها المشابهة باللجات والفرق بين العويصات والمعضلات ان العويصات المتعسر
فى الابتداء دون البقاء كحفظ الصرف والمعضلات ما يكون متعسرا فى الابتداء والبقاء ،، صاحبزاده صاحب
سطر ۳ قوله وعندى آه جواب سوال مقدر تقديره ان الشارح اضاف الابتداء الى نفسه واضافة الشئ الى
نفسه يفيد التكبر ،، سوال سطر ۴ قوله لما رايت آه جواب سوال وهو انه لما لم يقدر على حل المشكلات فيكون
حل المشكلات غير مقدور والاقدام على غير المقدور اشتغال بما لا يعنى فاجاب الشارح بقوله لما رايت فى ذلك اى فى الكتاب بعض
المغازية وحاصل الدفع ان نفى حل المشكلات عن نفسه بالنسبة الى كل المشكلات والاقدام على حل المشكلات بالنسبة الى
البعض فيكون بعض حل المشكلات مقدورا فلا يكون اقداما على غير المقدور ،، سوال صاحبزاده صاحب

ص۶ سطر ۵ قوله والكريم كل شئ آه دفع لما يقال من انه لما كان الخطاب بمعنى ما خوطب به فتوصيف الخطاب بالكريم
لا يصح باعتبار ان مدار توصيف الشئ بالمشتق انما يكون باعتبار قيام مبدأ الاشتقاق بذلك الشئ وهذا المعنى مفقود فى هذا المقام
لان الكريم مشتق من الكرم وهو جاء على معان اربعة اعطاء الشئ الى السائل بلا استحقاق السائل واعطاء الشئ الى السائل
بلا من عليه واعطاء الزائد مع عد القليل واعطاء الشئ القليل مع عد الكثيرة وهذه المعانى لا تقوم بالخطاب لانها من خواص
ذى الروح وحاصل الجواب ان الكريم كما يطلق على المعانى المذكورة كذلك يطلق على كثير الخير والنفع وهذا المعنى موجود فى الخطاب لانه
كثير الخير والنفع ،، سوال سطر ۶ قوله ونفع الخطاب جملة مستانفة وقعت فى جواب سوال وهو انه لما كان الكريم بمعنى
كثير الخير وكثير النفع فما نفع الخطاب قوله فى الدنيا من عصمة المال والنفس والعزة والكرامة قوله وفى الاخرى من الشفاعة و
الجنة ورؤية الله تعالى ،، سوال سطر ۱۱ قوله تجرد قطيفة فانهم حذفوا قطيفة من قولهم قطيفة جرد حتى صار
كانه اسم غير صفة فلما قصدوا تخصيصه لكونه صالحا لان يكون فضة وغيرها اضافوه الى جنسه الذى يتخصص به كما اضافوا
خاتما الى فضة فليس اضافته اليها من حيث انه صفة لها بل من حيث انه جنس مبهم اضيف اليها ليتخصص ،، شرح ملا

ص٧ سطر ٥ قوله درجة العلماء وانما عبر الشارح من جمع القلة وهو العالمين بجمع الكثرة وهو قوله العلماء اشارة الى ان جمع القلة وضع موضع جمع الكثرة وانما لم يفعل المصنف هكذا تنبيها على ان العلماء اقل من غيرهم فلهذا اختار جمع القلة ۔ سوال

سطر ٧ قوله وانما اقتصر آه جواب سوال وهو ان اقتصار المصنف الرفع بدرجة هذه العلماء غير صحيح لان رفع الدرجة كما ثبت في حقهم كذلك ثبت في حق علماء النحو كما قال عليه السلام اذا جاء النحويون يوم القيمة يقول الله تعالى نجوهم من النار كما نجوا كلامي من الخطاء فاجاب عنه الشارح بجوابين الاول بقوله لان الكتاب آه وحاصل الجواب انه لا نسلم الاختصاص بالرفع لان العالم بمعاني الكتاب عالم بكل العلوم كما قال الشاعر جميع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه افهام الرجال والثاني بقوله اوليكون تعريضا وحاصل الجواب انه لو سلم ذلك فهذا الاختصاص لاخراج من خلا عن معاني الكتاب ۔ سوال

سطر ١٠ قوله واما الفقه جواب سوال مقدر تقديره ان الشرح يخالف المشروح لانه يعلم من قوله درجة العالمين بمعاني كتابه انه لا يرفع درجة الفقهاء ويعلم من قوله لاحظ لهم في التفسير والفقه انه يرفع درجتهم على سائر المؤمنين ايضا فاجاب عنه الشارح بقوله واما الفقه آه ۔ سوال صاحبزاده صاحب

ص٨ سطر ٣ قوله اي المجتهدين جواب سوال مقدر تقديره ان ثبوت مزيد الاصابة الى الحق والصواب للمستنبطين غير مستقيم لانهم جمع المستنبط وهو مشتق من الاستنباط والاستنباط استخراج الماء من العين وهذا ليس بسبب لذلك وحاصل الجواب ان المراد من المستنبطين المجتهدين والعلاقة بين الاستنباط والاجتهاد كون كل واحد منهما مشابها بالآخر في الكلفة والمشقة قوله صرفوا طاقتهم آه دفع لما يقال من ان ثبوت مزيد الاصابة والثواب للمستنبطين اي المجتهدين غير صحيح لان المجتهد مشتق من الاجتهاد وهو بذل المجهود لنيل المقصود وهذا المعنى موجود في علماء علم المعقول ايضا وليس لهم مزيد الاصابة والثواب وحاصل الجواب ان اللام في قول المصنف للعهد والدليل على مزيد الاصابة ما اشار اليه الشارح بقوله وانما كان لهم مزيد الاصابة وحاصل الدليل ان المجتهد له اصابة شيئين احدهما الحكم والآخر العلة والعالم الذي هو غير المجتهد له اصابة شئ واحد وهو الحكم ودليل الثواب ايضا شيئين اشار الى الاول بقوله لزيادة تعبهم والى الثاني بقوله ولان المجتهد اذا اصاب آه ۔ سوال صاحبزاده صاحب عفره الله

ص٩ سطر ٨ قوله فان اصول الفقه اربعة فان قلت الاخبار والاجماع والقياس لا يكون من المعتبرات الا بقوله تعالى كما جاء في قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكذا على الاجماع والقياس فينبغي ان يكون ادلة الشرع واحدة فكيف قلتم ان ادلة الشرع اربعة قلنا نعم لكن قلنا بان ادلة الشرع اربعة بحسب التباين والتباين على نوعين احدهما من حيث الذات والثاني من حيث الجهة ولا يمكن التباين من حيث الذات لكن يكون التباين من حيث الجهة فبهذا الوجه قلنا ان ادلة الشرع اربعة باعتبار الاشخاص والثالث ان العلة على نوعين قريبة وبعيدة فاعترفنا بان ادلة الشرع اربعة باعتبار القريبة دون البعيدة ۔ توضيح

سطر ١١ قوله والفاء في قوله آه جواب عن اعتراض وهو ان الفاء في قوله فان اصول الفقه لا يخلو اما جزائية او تعليلية او تفصيلية او تفريعية وكل واحد منها غير مستقيم اما الاول فلان الفاء الجزائية يقتضي وجود شيئين احدهما وجود حرف الشرط والثاني فعل الشرط وكلاهما مفقودان واما الثاني فلان الفاء التعليلية يقتضي كون مدخولها علة لما سبق كما في قوله فقد اتاك الغوث واما الثالث فلان الفاء التفصيلية يقتضي سبق الاجمال كما في قوله جاء في القوم اما زيد فاكرمته واما عمرو فاهنته ولا اجمال فيما سبق من التسمية والحمد والصلوة ولو سلم فلا نسلم ان ما بعد الفاء صالح للبيان واما الرابع فلان الفاء التفريعية تقتضي القاعدة الكلية فيما سبق وهي مفقودة ههنا وحاصل الجواب انا نختار الشق الاول وحرف الشرط وهو اذا وفعل الشرط مثل فرغت مقدر فيما سبق وقوله فاقول جواب سوال وهو ان تعقب اصول الفقه عن قوله اذا فرغت من الحمد والصلوة غير مستقيم لان كون اصول الفقه اربعة موجودة قبل الفراغ وحاصل

١٤

ص ٩ قوله ويحتمل ان يكون جواب ثان عن اصل الاعتراض وعبر الشارح عن التوجيه الثانى بيحتمل اشارة الى ضعفها ووجه الضعف ان ذكر كلمة الواو بناء فى كلمة اما لان دخول كلمة الواو على كلمة اما يقتضى كون الجملة السابقة مصدرة باما وهى مفقودة فيما سبق قلنا هذا اكثرية لا كلية او نقول ان الواو زائدة والدليل عليه قول الشارح اما بعد فان اصول الفقه " جواب سوال

سطر ١٥ قوله الاصول جمع اصل لما كان اصول الفقه مركبا اضافيا والعلم بالمركب الاضافى موقوف على العلم باجزائه ضرورة توقف العلم بالكل على العلم باجزائه الغير البينة تعرض الشارح الى بيان معنى الاصول اولا والى بيان معنى الفقه ثانيا هكذا فى التلويح " لمحرره

ص ١٣ سطر ٩ قوله كقولنا فى تخصيص الفرد آه فان قلت التخصيص يقتضى سبق العموم والا يلزم تحصيل الحاصل والفرد والنوع والجنس لم تكن عامة ثم خصت بل هى موضوعة للخصوص ابتداء فكيف يستقيم قوله فى تخصيص الفرد زيد وفى تخصيص النوع رجل وفى تخصيص الجنس انسان قيل هذا من باب تنزيل الممكن منزلة المتحقق كما يقال سبحان الذى صغر جسم بعوض وكبر جسم فيل او يقال معناه فى تخصيص الفرد من الافراد زيد وفى تخصيص النوع من الانواع رجل وفى تخصيص الجنس من الاجناس انسان " معدن سطر ١٣ قوله وهذا اى ما ذكرنا من ان المسمى المعلوم الذى هو موضوع له للمسلمين هو الفرد الذى الخ " خان محمد قوله وهذا هو التحقيق اى ما ذكرت الآن وان تحقق به معرفة الخاص لكنه مبنى رمعرفة العام ايضا والغرض من ايراد هذا القول ينبغى ان يكون تنبيهك فى اول الوهلة على ان مآل التحقيق فى شرح قول المص ينتظم جمعا الى آخره الذى ذكر فى تعريف العام يرجع الى التوضيح الذى ذكره فى تعريف الخاص " راجى رحمت الله

ص ١٤ سطر ٣ قوله لان كل مسمى هو مدلول آه مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه تلو سطر ٥ قوله قلت حاصل الجواب ان الحد الثانى تعميم بعد التخصيص وذلك يعرف بالتامل فتامل " خان محمد

ص ٢٠ سطر ٧ قوله وهى الثلثة الكوامل الافراد لا يحتمل الزيادة والنقصان فلا يصح اطلاقه على الاقل ولا على الاكثر منه واقل الجمع ثلثة افراد فيكون المراد منه ثلثة قروء كوامل لا ينقص منه شئ فلو حمل على الاطهار يلزم اطلاقه على الاقل من الثلثة وهو طهران وبعض الثالث ولو كان يوما او يومين فان العدة تكون بعد الطلاق اجماعا ومذهب الشافعى انه لو طلق فى اخر الطهر بيوم مثلا كان تلك المدة محسوبة من العدة فكانت عدتها طهرين ويوما او يومين من الطهر الذى طلقها فيه فانقضت العدة من ثلثة اطهار وهذا خلاف العدة المنصوصة بالثلثة بخلاف ما لو اريد به الحيض لانا لا نحسب الحيضة التى طلقها فيها من العدة فلا بد من ثلث حيض كوامل فهو الملاقم على مقتضى التنصيص فان قلت يجوز اطلاق لفظ الجمع على اثنين وبعض الثالث كما فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات قلت ذلك فى الجمع المجرد عن العدد واما فى الجمع المقرون به فلا اذ يلغو التنصيص به حينئذ " شير محمد بنوى

ص ٣٠ سطر ١٢ قوله والقطع جزاء جميع ما فعل اى ما اكتسب السارق لما ان الحكم اذا ترتب على الاسم المشتق كان ماخذ اشتقاقه علة له ويمكن ان يجاب عنه بان الضمان وان كان بدل المحل لكن لا يخرج من كونه جزاء الفعل اذ المراد بجزاء الفعل ما يكون سبب وجوبه الفعل والضمان لو وجب لا يكون وجوبه الا بسبب الفعل اذ وضع المسئلة فى هلاكه وهو ليس من اسباب الضمان الا ترى ان الهلاك اذا لم يكن مسبوقا بسبب مضمون لا يوجب الضمان فى صورة ما فالضمان بتقدير الوجوب لا يكون الا جزاء الفعل ولهذا يجب الضمان فى صورة الاستهلاك فى رواية الحسن عن ابى حنيفة لوجود سبب الضمان وهو الاستهلاك وفى ظاهر الرواية ان الاستهلاك وان كان سبب الضمان لكن اذا لاقى محلا مضموما وهذا المحل فى حق العبد غير معصوم لانتقال العصمة الى الله تعالى كما عرف وايضا يمكن ان يجاب عن اصل السوال بان الضمان لو وجب لا يخلو اما ان يكون بدل المحل او جزاء الفعل لا سبيل الى شئ منهما اما الاول فلعدم عصمة المحل واما الثانى فلانه ترك العمل بالعام هذا ما سنح لى فى هذا المقام والله اعلم بحقيقة المرام " محمد عظيم ايضا قوله وايضا لا نسلم آه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا الخاص فى حق العباد بقرينة قوله فاعتدوا عليه وبقرينة عليكم ونحن فيه من حقوق الله تعالى بدليل انتقال العصمة الى الله تعالى

ص ١٠ سطر ١٦ قوله وانما يراد به الاحكام يرد عليه ان كون الشرع عاما من الاصول والفروع ظاهر شائع فى العرف وايضا هو مرادف للحق والملة والدين فان كلها متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار واما قوله شرع محمد فمقيد بالعمليات بدلالة قوله ناسخة فلا يضر ما لعموم الاصلى المطلق عن القرينة المقيدة " راجى

سطر ١٨ قوله اشارة اليه اولى يرد عليه ان حمل قول المص اربعة عليه على تقديرا ولوية هذا التاويل مشكل يحتاج فى صحته الى تاويل وتكلف مثل ان يقال ان اصول الفقه لفظ مركب وضع علما للعلم مشتمل على فنون اربعة او نحوه من التاويلات فلما كان اصلاح العبارة محتاجا الى هذه التكلفات كيف تكون هذه الاشارة اولى راجى

ص ١٨ سطر ٧ قوله ومع الاحتمال لا يثبت القطع اقول قال المص فيما سياتى فى تقسيم الدلالة على وجه الظهور والخفاء وحكم الظاهر وجوب العمل به مع احتمال ارادة الغير فانه جعل هذا الاحتمال مانعا لثبوت القطعية فى الظاهر والنص وهما ليسا الا من اقسام الوضع لما عرفت ثم قال بعيد هذا وحكم المفسر والمحكم لزوم العمل به لا محالة مشار الى القطعية بلفظ اللزوم ثم صرح بها بقوله لا محالة فمقابلة اثبات الاحتمال فى حكم الظاهر والنص مع نفى الاحتمال المذكور فى حكم المفسر المشار اليها اولا والمصرح بها ثانيا كما حررنا تدل على ان قطعية الحكم ونفيها موقوفة على ان يصير اللفظ مفسرا منقطع التاويل والتخصيص على هذا معنى قول المص المذكور فى الخاص غير جايز التفسير بما فسر به الشارح الا ان يحمل هذا الخاص على الخاص المفسر " راجى الرحمة سطر ٧ قوله لم ينشأ عن الدليل يتوجه عليه ان مقتضى هذا الجواب ان الاحتمال لو كان ناشيا عن الدليل يقدح فى القطعية ولا ينفيه اصلا بل يثبت ظنيا والمراد بالدليل ظاهر القرينة الصارفة عن الحقيقة ومعها لا يبقى الحكم مرتبا على الحقيقة اصلا لا قطعا ولا ظنا فلا يصح قول المجيب فلا يقدح فى القطع لكونه موهما لثبوت الحكم المقدوح فى قطعيته على تقدير نشو الاحتمال عن الدليل وان اريد بالدليل المذكور جواز المجاز ووقوعه فلا يصح نفى نشو هذا الاحتمال عن الدليل لان جواز المجاز ثابت بالاجماع والحس بالنظر البادى ووقوعه شائع فى الكتاب والسنة وسائر المحاورات وانكاره مكابرة " راجى

ص ١٩ سطر ٨ قوله صورة اى بحسب الظاهر لا بحسب الحقيقة فان المعارضة الكذائية تبتنى على مساواة المتقابلين ولا مساواة بين مطلق القياس والخاص من الكتاب " راجى الرحمة سطر ١١ قوله فيجب العمل به لا يخفى ان هذا الفاء فصيحة داخلة على جواب شرط محذوف تقديره اذا كان هذا اللفظ خاصا وقد قلنا ان حكم الخاص وجوب العمل به فيجب العمل به اقول لا يصح حمل هذا الوجوب على الوجوب المذكور فى المتن سابقا لانه اكده المص بقوله لا محالة وقد فسره الشارح بالقطعية واكده باليقينية فيقتضى ان تكون المخالفة عنه جحودا لا تاويلا وهذه الاية بالنسبة الى لفظ القروء المبحوث عنه مؤولة فان الصحابة رض عنهم مختلفون فى حمله فبعضهم حمله على الاطهار كما هو مذهب الشافعى وبعضهم على الحيض فالاولى حمل قول المص لا محالة على التفسير الذى ذكرناه للفايدة التى نبهناك عليها سابقا اذ لو حمل على ما فسره الشارح يلزم القبح الذى مر فيحمل هذا الوجوب على الوجوب المذكور لا يتاتى الا على كونه مفسرا بالتفسير الذى

ص ٢٣ سطر ٢ قوله وفرع على هذا واورد عليه ان المصلم يظهر للامام الاعظم اصلا يبنى عليه الاحكام على عكس ما فرع الشافعى بل قال ان قوله قد علمنا ما فرضنا خاص فى التقدير الشرعى فكيف يتفرع على هذا الخصوص كون الاشتغال بالنكاح افضل من التخلى وكذا سائر التفريعات المختلفة فيها فان كون المهر مقدرا بتقدير الشرع لا يدل على ان النكاح لا يقبل الابطال اذ به لا يصير فائقا على العبادات المحضة وهى مما يصح ابطالها عند الضرورة وبالجملة ان النكاح اما ان يكون من حقوق الله تعالى فقد ذكرنا حالها او من حقوق العباد فينبغى ان يفوض ابقاءه وابطاله الى الزوجين كالبيع كيف ما شاء ويمكن ان يجاب بان المص اكتفى بالدلالة الالتزامية على هذا الاصل بقوله خاص فى التقدير الشرعى توضيحه ان الله تعالى لما قدر العوض فى النكاح واسنده الى نفسه حصل لهذا العقد تعظيما وشرفا ولهذا يشترط لصحته وحصوله شرعا حضور حرين او حر وحرتين فاذا لزم ذلك التعظيم من التقدير المذكور ثبت انه ليس كسائر العقود فلهذا لا يجوز ابطاله بدون رعاية السنة " راجى الرحمة

صـ ٢٤ سطر ٢ قوله وليس لهن شئ مقدر الخ اقول ان اريد بالشئ المقدر المقدر المفسر بالمقدار المعلوم لايضرنا لانا لاندعى المقدار المفسر فى حق الازواج ايضا وان اريد مطلق المقدار فلا نسلم نفيه لان نفقات المماليك واجبة على المولى بقدر الكفاية بقوله عليه السلام انهم اخوانكم جعلهم الله تحت ايديكم فاطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله " راجى الرحمة

سطر ١٣ قوله لنسبة والنسبة عامة تكون بين المضاف والمضاف اليه وبين اللازم والملزوم وبين المسند والمسند اليه وغيرها بخلاف الاضافة لانها تكون بين المضاف والمضاف اليه فقط " خان محمد

سطر ١٧ قوله وسائر التجارات لان النكاح مباح والنفل عبادة فالاشتغال بالنفل اولى من الاشتغال بالنكاح لوجود الاجر فى النوافل من العبادات بمباشرة فعل من الافعال المباحة " معدن الشاشى

صـ ٢٥ سطر ١٧ قوله لانها صيغة الغائبة تعليل لقول المص خاص فى وجود النكاح من المراة لكنه غير سديد لان كون تلك صيغة الغائبة المؤنثة لايوجب صيرورتها خاصا لانها للمذكر المخاطب ايضا والانكار عنه مكابرة فصارت مشتركة بينه وبين الغائبة المؤنثة وما قيل انها مفسرة فى الغائبة حيث اسند الى المرءة بدلالة قوله زوجا غيره والمفسر فى حكم الخاص ليس بشئ من وجهين الاول ان البحث فى تقسيم الوضع وتعداد امثلة الخاص الوضعى وكون المشترك المفسر خاصا حكميا امر خارج عما نحن فيه والثانى انه لو اعتبر الخصوص المستفاد من التفسير بحيث يصير المشترك به خاصا وضعيا يلزم رفع المشترك من الاصل اذ لا مشترك الا ويجب تفسيره اما قطعا واما تاويلا " راجى الرحمة

صـ ٢٧ سطر ١٢ قوله ويجاب عنه توضيح الجواب انا لا ندعى ان لفظ النكاح خاص اينما وقع وان امكن اثبات هذا الخصوص ايضا بان يقال لفظ النكاح خاص لمعنى العقد لتصريح اهل اللغة به فى كتبهم كما مر الآن من المعترض واما استعماله فى العقد فمجاز مبنى على علاقة السببية والحسبية بين الوطى والعقد بل ندعى خصوص لفظ تنكح المذكور فى الآية بحسب خصوص الاستعمال بمعنى العقد فى هذا المقام اعم من ان يكون بالنسبة الى الوضع مجازا او مشتركا وهذا الخصوص ثابت بدلالة اضافته الى المرءة " راجى الرحمت

صـ ٢٨ سطر ٧ قوله مجازا خاصا ولا يخفى انه لا يصح كون هذا الكلام حاصلا للجواب المذكور كيف وقد صرح فى الجواب بكون لفظ النكاح مشتركا بين الوطى والعقد كما صرح فيه بكونه حقيقة فى الوطى مجازا فى العقد وفى هذا الكلام لم يتعرض الى الاشتراك بل تعرض الى كونه مجازا وايضا توصيف المجاز بالخصوص غير صحيح لان الخاص من اقسام تقسيم الوضع والمجاز من اقسام تقسيم الاستعمال مع ان اللازم فى المجاز الانتقال عما وضع له فكيف يثبت فيه صفة الخصوص نعم توصيف الحقيقة بالعموم والخصوص صحيح وان كانت من اقسام تقسيم الاستعمال ايضا اذ معناه ح انه لفظ استعمل فيما وضع له وضعا خاصا او عاما فلا اشكال فيه ولا كذلك المجاز ويمكن ان يجاب عنه بان المقسم من الوضع الاستعمال لان اللفظ ما لم يستعمل لا يدل على المعنى فاذا تعين المعنى مرادا من استعماله بحيث لا يبقى فيه احتمال غيره صار هو خاصا استعماليا شبيها بالخاص الوضعى فلا استحالة فى توصيف المجاز بالخصوص بالاعتبار المذكور والجواب عن الاول ان مبنى التحريرات الحاصلة عما سبق من الايراد والدفع بالاختصار فيكتفى فيها بذكر بعض الشقوق اعتمادا على فهم المتروك عما سبق فلذا لم يتعرض لاحتمال المذكور مشتركا " راجى الرحمت

سطر ٩ قوله ولا يقع طلاقه فيه حتى لو نكحها ثانيا بعد ذلك باذن المولى يملك الزوج الطلقات الثلث عليها فان طلقها فى هذا النكاح بالبائن لا تحرم المرءة حرمة غليظة باعتبار اجتماع الطلاق السابق على هذا النكاح مع الطلقتين الواقعتين فى هذا

صـ ٢٨ سطر ١٧ قوله وكل نوع آه جواب عما يقال من انه لما بال المصـ اشار الى تنويع الخاص بقوله كقولنا في
تخصيص الفرد زيد ثم اعقبه ببيان حكمه كما عرفت وقال هٰهنا في مقابلة حكم الخاص اما العام فنوعان صرح بتقسيم
العام الى نوعين وكان المناسب ان يقال وحكم العام كذا وكذا قضية للمقابلة وحاصل الدفع انما صرح بالتقسيم
لان حكم كل نوع مخالف للآخر بحسب القطعية والظنية فمست الحاجة الى تفصيله ليتم الامتياز بين النوعين ولا
يشتبه في حكمهما واما اقسام الخاص وان كانت متعددة بالحيثية المذكورة في المتن لكنها متحدة بالنظر الى الحكم
وهو القطعية في كلها فلم يحتج الى التصريح بالتنويع سابقا على بيان الحكم لثبوت الامن عن الالتباس ،، راجي الرحمة
سطر ١٧ قوله فلما العام الذي آه قدم هذا النوع في التفسير وان كان مؤخرا في التقسيم لانه بمنزلة الخاص
في حق لزوم العمل قطعا فتناسب ذكره عقيب الخاص اولا ان في العام المخصوص تطويلا وايجازا فلذا اخره ،، ك

صـ ٢٩ سطر ١٧ قوله وروى الحسن آه حاصل المقام ان تلف المسروق عند السارق اما بالهلاك او
بالاستهلاك فان كان الاول فعدم الضمان على تقدير وجود القطع اتفاقي بين علمائنا وان كان فيه خلاف الشافعي
وان كان الثاني فهو خلاف في مذهبنا كما ترى لكن هذا الخلاف لا يتصور لكون كلمة ما عامة ولا لوجوب العمل
بعمومها بل هو مبني على ان الاستهلاك فعل خارج عما كسبه السارق اذ كسبه السرقة واخراج المسروق عن الحرز بالتفصيل
المذكور في الفروع ولا يلزم من شمول كلمة ما هذا الفعل انتظام جميع ما وجد من السارق بعد السرقة ويمكن ان يجاب
لهذا المخالف بان الاستهلاك وان كان كسبا جديدا موجودا بعد تمام السرقة صورة لكنه داخل في نفس السرقة معنى
معنى لان الحامل على السارق بهذا الفعل هو دفع الحاجة باستهلاك المسروق في تحصيل مقصوده من الاكل واللبس وغيرهما فيتناوله عموم كلمة ما

صـ ٣٠ سطر ٨ قوله وانما ايد الخ ان سئل ما في تنوير عموم كلمة ما بقول الامام المذكور في المسئلة المذكورة
وترك الاستدلال بخصوصية ما اورده في امثلة الخاص كما ترى يجيب عنه بان خصوص ما في امثلة الخاص بديهي ليس فيه
خفاء يحتاج زواله الى الاستدلال بخلاف كلمة ما لان في عمومها نوع اشتباه كما يظهر من البحث الآتي للشارح في عمومها
فلذا ايده بالدليل ويرد عليه ان مثل هذه المباحث قد مر من الشارح في امثلة الخاص ايضا فثبت كون كل واحد منهما خفيا
محتاجا الى زوال الاشتباه والجواب ان الخصوص لما كان امرا اصليا كان قويا فلا يختل بادني خلل كاعتراضات بعض المعترضين
ببعض الوجوه في بعض الصور بخلاف العام فانه عمومه عارضي والاصل في العوارض العدم فيختل ثبوته بادنى خلل فلذا
نوره بالدليل وانما قلنا ان الخصوص مراعى للخاص لان بعد تعيينه للمعنى لم يعترض عليه عارض بل بقي على ما كان واما
العام فعمومه حصل بزيادة ما هو علامة الجمع اما في وسط لفظ المفرد الذي هو الخاص كما في الجمع المكسر مثل رجال فانه عام
ومفرده وهو رجل خاص نوعي واما في آخره كما في الجمع السالم مثل مسلمين فانه صار عاما بزيادة علامة الجمع في آخر مفرده
وهو المسلم وهو خاص ايضا والمشترك ايضا حاصل من الخاص باعتراض تكرار الوضع مرة او مرارا كلفظ المشتري ولفظ العين
فظهر ان الخاص هو الاصل المطلق والعام والمشترك اصلين اضافيين والبواقي من الاقسام الحاصلة من التقسيمات
الخمسة المذكورة في فن الاصول فروع هذه الثلثة التي هي مجموع اقسام تقسيم الوضع وليس المؤول الا قسما لهذه الثلثة
وفروعها وايراد المشايخ اياه في مقابلة المشترك يوهم انه قسيم ومقابل له لا قسم منه لكنه ليس كذلك فعليك بحفظ هذا البحث ،،
سطر ١٠ قوله فوائد شيخي في لفظ الفوائد احتمالان فانه يستعمل في الفاظ مشتملة على بيان مسائل عجيبة
وقد يكون اسما الكتاب وكل منهما يصلح المقام ،، راجي الرحمة

صـ سطر ١٢ قوله والقطع جزاء جميع ما فعل آه لانه قال في الآية الكريمة جزاء بما كسبا والكسب هو الفعل ومحل الفعل غير الفعل فلا يلزم من كونه جزاء للفعل تغير حكم محله عن الضمان الى الاهدار ويمكن ان يجاب عنه بان الضمان لحق العبد مخصوص باتلاف عين هو معصوم لحقه وعصمة المسروق انتقل الى الله تع قبيل السرقة وان كانت العصمة في الاصل مقصودية لحق العبد وضمنية لحق الله تع بدلالة حل التصرف للغير في هذا المحل باذن المالك والقول بانتقال هذه العصمة الى الله تع مبنى باقتضاء قوله جزاء بما كسبا فان المعنى كفاية بما كسبا كما يدل عليه استعمال لفظ جزى بمعنى كفى واذا ثبت ان القطع كاف مع انه عقوبة محضة لا يصل به الى يد المسروق منه شيء علم ان عصمة المسروق لم تبق لحق المالك اذ لو كانت باقية لما كان في القطع كفاية فان قيل ما الفرق بين الغصب والسرقة حيث انتقلت العصمة هنا دون الغصب مع ان في كل منهما تعدى على الغير قلنا ان من ياخذ مال الغير مستورا منه فاستحيى منه ولم يستحى من الخبير بما هو غائب عنا جعل الله تعالى العصمة خالصة لنفسه غيرة عليه ورتب العقوبة اعنى قطع اليد لكونها آلة للاخذ فذلك محض غيرة الالهية عصمنا الله مما يوجبها بخلاف الغاصب فان الغاصب لما لم يستحى من المالك ايضا واخذ ماله بحضرته على وجه التعدى عليه لم يصر فعله جناية خالصة على حق الله تع لما قلنا ان حق الله تع فيه ضمنى فلم يجعل الله تع العصمة زايلة عن العبد ولم يشرع عليه عقوبة مقدرة فلهذا يجب الضمان ١٢ راجى الرحمة سطر ١٥ قوله والاول اشارة اعنى كون القطع كافيا لجميع ما وجد من السارق حتى لا يجب الضمان بتلف المسروق ثابت باشارة النص فان سوقه لايجاب العقوبة المعلومة على الفعل المعروف اما كون القطع جزاء وكافيا فمفهوم من النظم الكريم لكن بلا سوق وما الاشارة الا هذا وكون الاشارة ادنى من العبارة امر شهير اقول كون هذا الخاص عبارة في وجوب الضمان عند تلف المسروق غير مسلم لان الماخوذ في العبارة هو السوق وسوق الآية لبيان حكم التعدى ويجب ان يكون هذا التعدى غير السرقة لانها ذكرت في آية مستقلة مع حكمها فاستحال ان يكون هذا الخاص عبارة فيها نعم انها من جملة التعدى فدخلت في عبارته ثم خرجت بدلالة قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فان الخطاب فيه للعباد فيفيد ان التعدى واقع على العباد وقد مر ان تعدى السرقة على حق الله تعالى ١٢ راجى الرحمة

صـ ٣٣ سطر ١٥ قوله والكتاب لا يتناول الا القبيلتين دفع لتوهم بعض المتوهمين ليس عند ثبوت الحل في الصورتين نسخ الكتاب لبقاء بعض افراد الكتاب تحته حينئذ وهو ما ذكر عليه اسم غيره من آلهتهم والنسخ هو ارتفاع الحكم باسرها حاصل الدفع ان الكتاب لا يتناول غيرهما فكيف يبقى الغير تحت الكتاب فثبت ما قلنا ١٢ محرره

صـ ٣٥ سطر ١ قوله فلا يكون مخصصا اقول قد تم الجوابان ووضح المقام لكن بقى ههنا نقض القاعدة التي مرت من ترجيح عموم اللفظ عند مقابلته بخصوص المورد فانها تقتضي حرمة كل ماكول لم يذكر اسم الله عليه اعم من المذبوح وقد خصصت بالمذبوح لخصوص المورد الا ان يقال تلك القاعدة مطردة فيما اذا كان خصوص الواقعة مجردا من اقتران مخصص خارجى عنه ثم يضاف الحكم اليه لا الى خصوص المورد فسلمت القاعدة ثم المخصص ههنا عند البعض هو دفع الحرج فان الاكل مما يتكرر دفعا للجوع بالاطعمة وتنعما بالفواكه ويتكثر بكثرة اللقم فاشتراط التسمية على كل لقمة ونحوها حرج وعندى انه لا حرج في اشتراط التسمية على كل ماكول اذ هو امر يسير يجرى على اللسان بلا ثقالة ولذا نوقض بذكرها تمام كل امر ذى بال خصوصا اذا قلنا بالاكتفاء بذكرها مرة في الابتداء كما في قوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدأ ببسم الله فهو ابتر اى نقص ولم يتم فاذا لم يوجد الحرج فماذا يدفع والصواب ان يقال المخصص ههنا تقابل خصوص المورد بالعمومات المطلقة الواردة في باب الاكل كقوله تع كلوا مما رزقكم الله وقوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا ونحوها من المطلقات فتقييد حل المذبوحات بالتسمية لا يوجب حرمة سائر الماكولات الواردة فيها النصوص المحللة المطلقة من قيد

ص٤٣ سطر ٧ قوله ثم ارتفاع حكم الكتاب مشكل ويمكن فی جوابه ان يقال ما ذكر عليه اسم غير الله تعالیٰ لا يكون من افراد هذا العام اذ افراده ما يكون حرمته باعتبار عدم ذكر اسم الله تعالیٰ عليه والحرمة ههنا ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار ذكر اسم الغير ولهذا لو ذكر اسم الله تعالیٰ و ذكر معه اسم الغير على الذبيحة بان كان بطريق العطف يحرم ايضا فكذا ذبيحة المجوسی والوثنی ليسا من افراده اذ حرمتهما ليس بسبب عدم الذكر بل لعلة الكفر ولهذا لو ذكر اسم الله تعالیٰ يحرم ايضا لان علة الكفر موجود فی الكتابی ايضا لانا نقول الحل هنا ثبت نصا بخلاف القياس ويمكن الجواب عنه بوجه آخر فتدبر هذا ما ظهر لی فی هذا المقام

ص٤٤ سطر ١ قوله المعترض للذات المراد من المطلق ما يدل على الذات مع زيادة قيد لا يدل عليه المطلق سواء فهم ذلك من لفظه تضمنا او بزيادة لفظ آخر على المطلق فعلى هذا حيوان مطلق لا زيد وزيد وانسان مقيد بالنسبة الى حيوان وحيوان ناطق ايضا مقيد بالنسبة الى حيوان وانسان عالم مقيد بالنسبة الى انسان وزيد عالم ليس مقيدا بالنسبة الى زيد فيجوز ان يجمع المطلق والمقيد فی مادة واحدة كانسان وقيل المطلق الدال على ذات منكر والمقيد الدال عليها مع زيادة وصف فيه بلفظ زائد هذا هو الموافق لقول الشافعی من حمل مفهوم الصفة على مفهوم الشرط والاول موافق لدليلنا فی حمل المطلق على المقيد فی حكم واحد فی حادثة واحدة وقولنا صم يوما وصم يوم الجمعة من باب المطلق والمقيد على الاول دون الثانی لان يوم الجمعة علم يوم

ص٤٨ سطر ٨ قوله فاجاب حاصل الجواب تسليم التقييد بالماء للطهارة لكن ثبت باشارة النص القطعی وهو قوله تعالیٰ ولكن يريد ليطهركم لا بالدليل الظنی "راجی الرحمة"

سطر ١٣ قوله وبهذه الاشارة علم ان الحدث شرط آه فان قيل الحدث لو كان شرطا لوجوب الوضوء لجاز اجتماعهما لان الشرط والمشروط يجتمعان معا والحدث ههنا لا يجتمع فكيف يكون شرطا واجيب بمعونة الدقة ان الشرط على نوعين احدهما ايجادی وثانيهما امتدادی ومرادنا الايجادی لا الامتدادی لانه لا معنى لامتداد هذا الشرط مع المشروط فلهذا اختير ههنا الايجادی دون الامتدادی "خان محمد"

قوله شرط لوجوب الوضوء وان حصل العلم باشتراط هذا الشرط مما سبق من الاشارة الظاهرة من هذه الاشارة وهو صريح قوله او جاء احد منكم من الغائط الآية فانه اشارة فی اشتراط الحدث وسيق لشرعية التيمم فصار فيه عبارة "راجی"

ص٥٠ سطر ١ قوله تفاصيل مذكورة

ص ٥٣ سطر ١٣ قوله وجعلوه من المشاهير ولقائل ان يقول كما جعل البعض خبر امراة رفاعة من المشاهير
لك جعلوا خبر المغيرة ايضا من المشاهير فلم لم يذكر المص هذا القول ولم يجعل جوابا ثانيا كما ذكر ذلك القول وجعل جوابا
يا الا ان يجاب بان هذا القول لم يثبت عند المص ،، معدن

ص ٥٤ قوله والصيغة مشتركة فيهما وفيه نظر لان لفظ المشترك صار فى الاصطلاح اسما للمشترك فيه فلا حاجة
حذف الجار والمجرور وقيل لفظ المشترك مشترك بين الظرف والمفعول والمصدر الميمى ما اريد هنا الظرف ومعناه المشترك
ه فلا حاجة الى الحذف وفيه نظر لانه لو كان ظرفا لما وقع صفة للفظ اذ الظرف لا يجرى على موصوف وقد قيل لفظ مشترك
يمكن ان يراد بالمشترك المصدر الميمى مع حذف المضاف اى ذو الاشتراك فلا حاجة الى الحذف ،، معدن

ص ٥٥ سطر ١ قوله والتقابل واقع بين المطلق والمقيد يعنى اذا تقيد المقيد بشئ لا يلزم من هذا التقييد ان
تيد المطلق بعدم ذلك الشئ بل تقيده بعدم ذلك عدم تقيده بذلك الشئ سواء فترك القيد من المطلق لبقاء المطلق
لى اطلاقه لا لاجل التقابل فاذا لم يوجد التقييد فى المطلق بالعدم فكيف يصح تقييد المشترك بعدم الترجيح ،، منه
سطر ٢ قوله فى طرفى النفى والاثبات يعنى ان الشيئين المتقابلين لا يخلوا اما ان يكون فى محل التقسيم او بدون محل التقسيم
ن كان فى محل التقسيم فيجوز تقييد احدهما بالاثبات وتقييد الآخر بالنفى واما فى غير محل التقسيم فلا يجوز تقييد احدهما بالنفى
يجوز تقييد الآخر بالاثبات والتقسيم اعم من ان يكون بحسب العرف وبحسب الاصطلاح فتقييد المطلق بالعدم فى محل
لتقسيم وعدم تقييد المطلق بالعدم فيما وراءه ،، منه

ص ٦٢ سطر ٣ قوله فلا يكون المعنوى مرادا بالاتفاق ويمكن ان يقال بان هذا السوال انما يرد لو كان من النعم
بيانا لما فى قوله تعالى ما قتل من النعم اما لو كان بيانا للجزاء فلا يرد السوال كما لا يخفى ،، محمد عظيم ويمكن ان يجاب عنه
بان النص يتناولهما بالدلالة لا بالعبارة لان المعنى المؤثر فى وجوب الجزاء هو الجناية على الاحرام وذا لا يتفاوت بين قتل
لحمام والعصفور وبين قتل النعم والتناول من حيث الدلالة كالتناول من حيث العبارة وفيه نظر لانه على هذا لو اريد به
لمثل من حيث الصورة لا يلزم عموم المشترك لان ذلك انما يلزم لو اريد به المثل من حيث الصورة والمعنى كلاهما بالعبارة
ما لو اريد احدهما بالعبارة والاخر بالدلالة لا يلزم ذلك اللهم الا ان يقال بان المراد بالنعم والله اعلم الصيد بدلالة قوله
تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم فيكون التقدير ومن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من الصيد والصيد يتناول النعم والحمام
العصفور لان الصيد اسم لما يصاد فيكونان داخلين تحت النص ،، معدن سطر ٤ قوله فكان
جماعا على ان الصورى هو المراد ويمكن ان يجاب عنه بانه لم لا يجوز ان يكون ايجابهم بطريق التقويم بان يشتروا بقيمة النعامة
البدنة وبقيمة الظبية الشاة الى غير ذلك فلا محذور كما لا يخفى ،، محمد عظيم سطر ٧ قوله وكذلك كل خفى
جريان التاويل فى المشترك بناء على خفاء المراد منه والخفاء لا يختص به بل يوجد فى الخفى والمشكل والمجمل فيجب العمل بالتاويل
فيها ايضا لكن نظم المجمل فى هذا السلك لا يحسن اذ التاويل فيه غير مفيد اذ العمل به غير جائز قبل البيان وبيان المتكلم اصالة
كان او نيابة ليس بتاويل بل هو تفسير له وايضا صرحوا فى حكمه بانه التوقف الى ان ياتيه البيان لا الى التاويل
وذكر الشارح المجمل غير مخصوص بهذا المقام بل هذا دابه لانه ذكره فى فصل الخاص فى فائدة قوله
وضع لمعنى معلوم ،، راجى الرحمت ربه الغنى

ص٦٣ سطر ١١ قوله حقيقة وضعية للوطى اى وان كان مجاز لغويا للعقد ولا منافاة بين الحقيقة العرفية والمجاز اللغوى وبهذا يندفع ما يتوهم من التدافع بين كلامى الشارح حيث قال ههنا ان النكاح حقيقة عرفية للعقد وقد قال سابقا فى آخر فصل المقيد والمطلق ما حاصله ان النكاح يستعمل للمعنيين للوطى حقيقة والعقد مجازا والحاصل ان النكاح يستعمل للوطى حقيقة وضعية وللعقد مجازا لغويا وحقيقة عرفية ولهذا القدر صح القول بانه مشترك ١٢ خدا ان محمد

ص٦٤ قوله لانها اسير قضاء للدين من الغنم لعدم الاحتياج فيه الى البيع ولقايل ان يقول ان نصاب الغنم يحتمل ان يكون عينه مهرا النصاب للدراهم قد حاجه اى بيع ييسى [illegible] الرجحان فيحمل مهرا المثل معلى

ص٦٥ سطر ١٢ قوله على نقد البلد غيره ببيان المتكلم او يقال المراد بالتعارض اللغوى لا الاصطلاحى ولا شك ان آخر الكلام ههنا يعارض اوله ويغيره لان اوله يوجب نقد البلد بطريق التاويل وآخره ينفى ذلك ويوجب نقد بخارا بطريق التفسير معلى

ص٦٦ سطر ٩ قوله ولكن يصير مجازا ولعل هذا هو مذهب فخر الاسلام ومن تبعه بدليل انهم صرحوا بان الصلوة والزكوة والحج مجازات تركت حقائقها اللغوية بدلالات الاستعمالات والعادات مع انها حقيقة شرعية وصرحوا فى لايضع قدمه فى دار فلان ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول مع ان الدخول حقيقة عرفية وصرحوا ايضا بان الحقيقة اذا كانت مهجورة صير الى المجاز وهذا كله شاهد على ما قلنا فان المص اختار هذا المذهب حيث قال ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول وان الحقيقة اذا كانت مهجورة صير الى المجاز فلذلك قال فى حد الحقيقة كل لفظ وضعه واضع اللغة

سطر ١٤ قوله اى تكلم اى كل لفظ وضعه واضع اللفظ بازاء شئ فيعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية ويمكن ان يقال ان ذكر اللغة للاصالة اولعدم الاختلاف فى الحقيقة اللغوية لا للاحتراز فلا تخرج الحقيقة الشرعية والعرفية ١٢ معلى

ص٦٧ سطر ٨ قوله ولذا ترك التصريح اكتفاء بشهرته او يقال ترك هذا القيد لانه يعرف من بحث طريق الاستعارة حيث قال اعلم ان الاستعارة فى احكام الشرع بطريقين احدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم والثانى بوجود الاتصال بين السبب المحض فعلم ان المجاز لا يثبت بدون الاتصال وفيه وهن لا يخفى والاولى ان يقال الهزل غير داخل فى الحد بدلالة مورد التقسيم لان كلامنا فى تقسيم وجوه الاستعمال المعتد به والهزل ليس باستعمال معتد به ولهذا لا يجرى فى كلام الله تعالى وكلام الرسول وكلام فصحاء العرب فلا حاجة الى اخراجه ١٢ معلى

ص٧٣ سطر ٧ قوله لما عرف من جواز ذكر القيد وارادة المطلق لانه من باب ذكر الكل وارادة الجزء لان المطلق جزء القيد بخلاف ما اذا نسب الى فعل ممتد اى يصح ضرب المدة فيه عرفا كاللبس والركوب والامر باليد وعدم التطليق ونحوها فانه يصح ان يقال لبست يوما وركبت يوما ويومين فحينئذ يكون اليوم عبارة عن بياض النهار رعاية للتناسب بين الظرف والمظروف لان النهار ممتد فيناسب ما يمتد من الافعال ولان الفعل الممتد يقتضى ظرفا ممتدا يجعل معيارا له وانما اولنا قوله اضيف بنسب لان امتداد المضاف اليه وعدم امتداده ليس بمعتبر على المختار بل الاعتبار للمظروف العامل اذ لو قال عبدى حر يوم يركب فلان كان اليوم عبارة عن مطلق الوقت وان لم يكن الركوب فعلا غير ممتد وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان كان اليوم عبارة عن بياض النهار وان كان القدوم فعلا غير ممتد فعلم ان المعتبر

فى الامتداد وعدمه هو المظروف العامل لا المضاف اليه فلاجرم يراد بالاضافة النسبة لا الاضافة الاصطلاحية ثم المظروف فى مسئلتنا الحرية وهو غير ممتد فيكون اليوم عبارة عن مطلق الوقت وهو يعم الليل والنهار قلت يمكن ان يحمل كلام الشيخ على الحقيقة ويكون مختاره ما هو مذهب بعض المشائخ من اعتبار المضاف اليه فلا حاجة الى التاويل ،، **معدن**

فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب ان يكون امتداده بامتداده وعدم امتداده بعدم امتداده اجيب بان ظرفيته للعامل تصديقية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل عند اختلافهما بالامتداد وعدمه اولى ،، **منهاج**

صــــ سطر ٣١ قوله لان الانكار بعض الجواب آه لان الجواب تارة يكون بنعم وهو الاقرار وتارة يكون بلا وهو الانكار والخصومة لا يكون الا الجواب بلا فيكون الخصومة جزء والجواب كلا عن الاقرار والانكار واذا حمل على مطلق الجواب يدخل فى عموم الاقرار والانكار فيتناولهما الامر بالاطلاق باعتبار عموم المجاز فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح لكن الجواب المعتبر هو الجواب فى مجلس القضاء فتقيد به فلو اقر فى غير مجلس القضاء لايجوز ولقائل ان يقول ان ذكر الجزء وارادة الكل انما يجوز اذا كان الجزء يستلزم الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وههنا كذلك لان الجواب يوجد بدون الخصومة فلا يكون كالرقبة والراس بل يكون كاليد للانسان على ان الجواب مطلق لا عام والخصومة مقيد لا جزء والمطلق جزء المقيد فيكون من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء لا عكسه اللهم الا ان يراد بالجزء الجزئى وبالكل الكلى فيكون من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء لان الكلى جزء الجزئى على ما عرف فى ذكر الكل وارادة الجزء مطردا ويقال الانكار جزء الجواب من وجه وذلك لان الجواب عام معنوى لانه اسم لكلام يستدعيه كلام الغير قطعا فيتناول الاقرار والانكار بمعناه كالشئ يتناول السواد والبياض وسائر المتضادات بعض الموجودات فكان ذكر الانكار وارادة الجواب من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل من هذا الوجه ،، **معدن** واعلم ان الوكيل بالخصومة على ما فى الذخيرة على خمسة اوجه اوله ان يوكله بالخصومة ولا يتعرض لشئ آخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار ايضا عند علمائنا الثلثة الثانى ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيلا بالانكار فقط عند محمد وعند ابى يوسف يصير وكيلا بالانكار والاقرار ويبطل الاستثناء الثالث ان يوكل بالخصومة غير جائز الانكار فيصير وكيلا بالاقرار فقط فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف انه يصير وكيلا بالانكار والاقرار ويبطل الاستثناء والرابع ان يوكله بالخصومة جائز الاقرار فيصير وكيلا بالانكار والاقرار عندنا خلافا للشافعى الخامس ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار اختلف فيه فقيل يجوز وقيل لا يجوز ،، **چلبى حاشيه تلويح**

صــــ سطر ٢ قوله فالحقيقة اولى بلا خلاف اى الاولوية متلبسة بلا خلاف لان الاصل فى الكلام الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به ،، **معدن** **سطر ٤** قوله فلا يصار الى الخلف عند وجوده الا بدليل وغلبة الاستعمال تصلح مرجحة لان العلة لا يترجح بزيادة من جنسها فكان الاستعمال فى حد التعارض بخلاف المهجور فانه لا تعارض هناك فى الاستعمال فبقى العبرة للمجاز ،، **معدن شرح شاشى**

سطر ٦ قوله ينصرف ذلك الى عينها عنده ولقائل ان يقول قد تقرر ان مبنى الايمان على العرف عند علمائنا وعلى الحقيقة عند الشافعى فكيف ينصرف اليمين فى مسئلة الحنطة والفرات الى الحقيقة عند ابى حنيفة وما هذا الا تناقضا وايضا لان يقول ان القرينة الصارفة عن الحقيقة فيما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا قائمة اولا فان كانت قائمة وجب ان يعمل بالمجاز بالاتفاق وان لم تكن قائمة وجب ان يعمل بالحقيقة بالاتفاق فما موضع الخلاف ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من قولهم ان مبنى الايمان على العرف المستعمل فى التفاهم وفى هاتين المسئلتين الحقيقة والمجاز كلاهما مستعملان بالتفاهم لكن المجاز اغلب اكثر استعمالا فى التفاهم وكثرة استعمال المجاز ليس بقرينة صارفة عن الحقيقة عنده لما مر ان العلة لا تترجح بزيادة من جنسها فيقع اليمين على الحقيقة وعندهما هى قرينة صارفة عن الحقيقة لان الترجيح بصفة ... ساقطا فانه فى الاعتراض تأمل

ص ٣٥ سطر ٥ قوله اى مثل ما تركنا الخ لعله دفع لما عسى ان يتوهم ان حمل قوله تعر وامهاتكم الآية
كذلك مما لا يرضى به ذلك احد فان المشهور كون حمل الخبر على المبتدأ مما لا بد منه وهنا لا يصح الحمل لا بد الا
اليه بدلك ترك الخبر بمقابلة العام كما هو مقتضى المقام وقول الملك العلام ليس كذلك كما لا يخفى بما حاصله
ان المماثلة بين الآيتين فى العمل فارتفع الخلل ثم وجه زيادة الشارح للفظ علمنا مع كلمة فى بعده للضرورة وبيّنه
بانه لو لم تزد فيكون قوله تعر وامهاتكم آه محمولا على مثل ما تركنا ولا يستقيم حمله لان فى المحمولين لا بد من الاتحاد
فى الخارج وما تركنا فعل العباد وامهاتكم قول رب العباد فلا جرم لضرورة صحة الحمل زاد قوله علمنا ثم لما لم يصح معمولية
قوله تعر وامهاتكم الآية لعلمنا كما لا يخفى زاد كلمة فى فافهم ،، سوالف بتصرف
سطر ٦ قوله فان المرضعات عامة يرد عليه ان لفظ المرضعات لم يذكر راسا فى الآية فكيف يدعى عمومها ويجاب
بانه مفهوم ظاهر من قوله ارضعنكم فصار كانه مذكور بعينه فيجوز توصيفه بالعموم ،، راجى الرحمة
سطر ١٣ قوله لا يتربى به بل يحتاج فى التربية الى الطعام وان شرب اللبن احيانا وخلطه بالطعام فاكلها فالنشو
والانبات من الطعام لا من اللبن واما قبل المدة المقدرة فقد يتربى بالطعام ايض حتى لو كان صبيا تالف بالطعام واستغنى
عن اللبن قبل تمام المدة بان بلغ الى هذا الحد بعد السنة قبل تمام السنتين لا يتعلق الحرمة بارضاعه لعدم العلة
المذكورة اعنى الجزئية المبنية على النمو والانبات لا يقال يلزم منه ان يكون تقدير المدة فى التنزيل لغوا لانا نقول
انه لبيان انتهاء مدة الفة المزاج بالطعام فلا يمنع حصول الالفة قبله كذا فى الغياثية ،، راجى الرحمة
سطر ١٦ قوله معلولة آه لان من سمع هذا النص يعرف بمجرد السماع ان علة حرمة المرضعات الجزئية والبعضية
وهى لا يتاتى الا بالارضاع فى المدة على ما بينا ،، معدن قوله والعلة المنطوقة الخ يعنى لا فرق فى
دوران الحكم وجودا وعدما بين ان تكون العلة منطوقة بنظم النص صريحا وتكون مفهومة منه لا بصريحه بعد ان تفهم
منه بمجرد السماع من غير حاجة الى الاجتهاد فكان الشارح اراد بهذا التعميم الجواب عما يقال ان الحرمة فى منطوق
النص متعلقة بمطلق الرضاع والعلة الماخوذة فى الدلالة غير منطوقة وان كانت مفهومة فكيف يثبت التقييد فى الرضاع

ص ٣٦ سطر ١٠ قوله جاز ان يكون معلولا آه الظ ان يقول يجب ان يكون معلولا لان الاصل فى النصوص
عندنا التعليل ولفظ جاز يدل على جواز ضده ايض فيقتضى ان يكون عدم كونه معلولا جايزا ايض وحينئذ لا يصح الاستدلال
بلزوم احتمال التخصيص فى الباقى بل هو يدل على جوازه فصار هذا الاحتمال كاحتمال التخصيص فى العام الذى يخص عنه شيئا
وذلك لا يضر ثمه فكذا ههنا يجب ان لا يضر بالقطعية ،، راجى والجواب ان الجواز ههنا بمعنى الامكان العام الشامل للوجوب فلا يرد ،، مولانا
قوله معلولا بعلة موجودة كخروج اهل الذمة فى قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة معلول بعلة عدم المحاربة والمقاتلة منهم ،،
سطر ١١ قوله مع وجود تلك الاحتمال ان اريد به الاحتمال الجايز فهو غير مضر بالقطع كما ذكرنا وان اريد به اللازم فهو
غير مفهوم من كلام المص ،، راجى الرحمة سطر ١٢ قوله تمييز بعض آه فيدخل فيه الاستثناء لكون المستثنى ممتازا
من جملة المستثنى منه وكذا الصفة والغاية واخواتها فلاخراجها وضع قيد الاستقلال فى تعريفه الاصطلاحى ،، تحرير
سطر ١٣ على ما ذهب اليه آه فيه اشارة الى ان اختيار هذا التعريف من الشارح تقليدى لانه اسنده الى الذهاب
المذكور لا الى الاستدلال ،، راجى الرحمة قوله هو قصر اللفظ يعنى بعد ما كان اللفظ عاما مثبتا للحكم فى جميع افراده
بحسب ظاهره فلدفع هذا الظاهر ورد دليل موصوف يقصر على بعض الافراد ،، راجى الرحمة سطر ١٤ قوله بدليل
مستقل فى الافادة كقوله ولا تقتلوا اهل الذمة فانه مفيد للمخاطب بدون قوله اقتلوا المشركين ،، راجى
قوله مقترن وانما شرط الاقتران لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء كما سياتى ولا بد فيه من الاتصال فكذا ههنا
ههنا وهذا الوجه يمكن ان يكون جوابا عن وجه قول الشيخ الى المنصور والمتكلمين ،، لمحرره

ص ۳۶ سطر ۱۵ قوله اذلا بد عندنا هذا الاستدلال على اشتراط كون الدليل المخصص مستقلا اذ المعارضة لا تمكن الا بين المتساويين والعام مستقل فلابد ان يكون معارضه مستقلا ايضا لئلا يكون ضعيفا كالاستثناء وغيرها
سطر ۱۷ قوله فانهم جوزوا التخصيص متراخيا ولعل الوجه لهم ان التخصيص ليس الا نسخا فى بعض الافراد فلذا لا يشترط الاقتران.

ص ۴۱ سطر ۱۶ قوله كذا قالوا كان الشارح اراد بهذه الحوالة التفصي عن المقال وهو ان الوارد فى باب الوضوء ليس بمنحصر فى هذه الاخبار بل الامر القرآنى ايضا وارد بنفس الوضوء متضمن لتعين محله وهو الاعضاء المعلومة مشتمل على تعدد اركانه التى بعضها مغسولة عند الاختيار وبعضها مغسولة تارة وممسوحة اخرى مع القدرة على الغسل هذا الامر الوارد يفيد لفرضية هذا المجموع فلم لم يظهر التفاوت بين ما ورد فى حق الاصل كقوله تعالى اقيموا الصلوٰة وبين ما ورد فى حق التبع وهو قوله تعالى فاغسلوا الآيه وايضا اثبات السنن والمستحبات فى الوضوء باى دليل كان يستلزم المساواة فى اثبات السنن والمستحبات فى نفس الفرضية والفرائض بينهما غير ممنوع وكذا فى السنن والمستحبات فما بال الواجبات حيث ثبتت فى الصلوة وسلبت عن الوضوء ۱۲ راجى الرحمة

ص ۴۳ سطر ۸ قوله ابطال هذا المنطوق اقول لا نسلم اللزوم المذكور حيث يلزم تقييد الطهورية للماء وكذا تقييد اجزاء الغسل والمسح بالقيود المستفادة من الآية المذكورة واختصاص اشتراط الطهارة للصلوة يقتضى ذلك المحذوف فصار من قبيل اقتضاء آية الوضوء وايضا الافعال الشرعية كلها موضوعة للاغراض ولا يتصور للوضوء غرض سوى اباحة الصلوة لكونه مختصا بها فثبت بهذين الوجهين ان تقييد الوضوء بالنية مدلول هذه الآية اما باقتضاءه او بكون الاباحة مطلوبا منه وايضا طهورية الماء بالنسبة الى الوضوء تقيدت بالامور المذكورة من التسمية والنية والوضوء فليس هذا ابطال المنطوق بل هو تقييد وقد جوزناه بالوجهين المذكورين ۱۲ راجى الرحمة

ص ۴۴ سطر ۶ قوله وتغريب عام اى يجوز فى عقوبة هذه الجناية الامران المذكوران اعنى الجلد وتغريب عام فعطف التغريب على الجلد يقتضى كون المجموع حدا فلا يجوز الاكتفاء باحدهما ونص القرآن يقتضى كفاية الجلد وحده فصار هو جايزا فرضا اذ ليس الفرض الا جايزا حرم تركه وبقى التغريب جايزا اصطلاحيا وهو ما استوى فعله وتركه ولا يجوز ابدا الذى لا يجوز فى عقوبة الخ بقولنا حد زنا البكر بالبكر لان حمل التغريب على السياسة يابى عنه ويظهر لك بادنى تامل ۱۲ راجى

ص ۴۶ سطر ۸ قوله مطلق فى مسمى الركوع ولا يرد عليه تقييده بقوله تعالى مع الراكعين وان دل هذا القيد على فرضية الجماعة لان ذكر الركوع من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل لان الركوع وحده ليس بفرض بالاجماع فالمعنى صلوا مع المصلين لان الجماعة امر خارج عن حقيقة الركوع اذ حقيقته الانحناء مطلقا فالتعديل يتادى بطول الركوع فيكون داخلا فيه فالمانع من التقييد به ليس الا كون الجزء المثبت له ضعيفا واما الجماعة فلا تثبت فرضيته بهذا القيد لانه مؤل اذ قد قيل المراد بالراكعين هم الملئكة فالمعنى صلوا مع الملئكة ولا شك فى شهرة صلوة الملئكة مع الانس كما دل عليه مسئلة النية فى التسليمتين وما بينوا من العذر فى عدم فرضية الجماعة بان كون فرضية الجماعة مستلزما للتكليف بفعل الغير وهذا مما لم يعهد فى الشرع فليس بسديد لانا قد وجدنا هذا التكليف بعينه فى الجمعة والعيدين بل السنة الجماعة كما اخذه المشايخ ليست بخارجة عن دائرة التكليف فانها ايضا نوع قال عم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى فعضوا عليها بالنواجذ وقد ورد الامر القرآنى بالاخذ بالسنة قال الله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وغير ذلك من الاحاديث والعذر الصحيح ما قلنا من التاويل فى الامر بالجماعة ۱۲ راجى الرحمة

صـ ٤٧ سطر ١ قوله واجبا بحكم الخبر واورد عليه انه اذا كان واجبا فلم لم تجب سجدة السهو بتركه واجابوا عنه بان سجود السهو اختص وجوبه بترك واجب بعينه والتعديل ليس كذلك بل هو لاكمال الركوع و السجود اقول لا يخفى ما فيه اذ القومة والجلسة من افراد التعديل على ما حرره الشارح وليس لاكمال الغير بل هما فعلان مستقلان لا تؤديان في ضمن ركن من الاركان ولذا قدر كل واحد منهما بقدر تسبيحة كالركوع والسجود فينبغي ان يجب ان يجب السهو بتركهما وايضا الواجبات كلها مكملات الفرائض كما ان السنن مكملات الواجبات والمستحبات محسنات للسنن فينبغي ان لا يجب السهو بترك شئ من الواجبات ١٢ راجى الرحمة

صـ ٥٥ سطر ٧ قوله فكانا جميعا مفهوما واحدا فان مفهوم لفظ الجسمين ذاتين لهما طول وعرض وعمق فانه حقيقة واحدة تنتظم البقر والانسان انتظام الكل على الجزء فصار كل واحد منهما جزء المفهوم لا مفهوما تاما حتى تصير التثنية بمقابلتهما مشتركا وكذا مفهوم الحيوانين واحد منتظم بالانتظام المذكور وهذا التحرير مغن عن

صـ ٥٦ سطر ٨ قوله وحكم المشترك يعني حكم المشترك عدم الحكم على احد من المعاني بمجرد السماع بل التوقف ثم طلب التعيين بمعونة القرائن فاذا وجدت القرينة من غير المتكلم او تعين المعنى المراد صار مؤولا وان قرن بيان المتكلم للمراد صار مفسرا واعتبار ارادة الغير ساقط على كلا التقديرين لاستحالة عموم المشترك فعلم ان المسقوط المذكور حكم للتعيين المذكور لا للمشترك

سطر ١١ قوله كما هو مذهب الشافعي فحصل الاجماع المركب منعقدة على بطلان القول الثالث كان يقال ان العدة لا تنقضي الا بانقضاء ثلث حيض وثلث اطهار معا لان العمل بالكتاب على وجه التعيين لا يحصل الا بحمل لفظ القروء عليهما جميعا ١٢ منه

سطر ايضا قوله يحتمل واحدا الخ والعجب من الشارح حيث لم يفسر التناول المذكور في المتن في تفصيل لفظ الجارية بالاحتمال مع انه كان واجبا كما اشرنا اليه هناك وذكر هنا لفظ يحتمل وكان الواجب ان يذكر لفظ يتناول لان الواحد الغير المعين مراد قطعا لئلا يلغو اللفظ فكيف يصح ايراد يحتمل وترك يتناول المؤدي للمراد ١٢ راجى الرحمة

سطر ١٣ قوله متمسكين بقوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملئكة الاستغفار وقد اريد بهما المعنيان حيث اسندت الى الله تعالى وملئكته معا وبقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من آه والجواب عن الآية الاولى ان المراد بالصلوة المعنى المشترك بينهما وهو العناية بحال النبي عليه السلام لشرفه و العناية من الله تعالى الرحمة ومن الملئكة الاستغفار ومن الامة دعاء فيكون من باب عموم المجاز لا عموم المشترك و الداعي على هذا المجازات سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملئكته في الصلوة فلابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملئكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا في غاية الركاكة وعن الثانية ما اجاب الشارح ان المراد من السجود الخشوع الخ ١٢ معدن

صـ ٥٧ سطر ٩ على ما قيل احاله على غيره لما فيه من القلق فان مبنى الجواب على عموم المجاز والحكم بكون الخشوع والانقياد مجاز السجود مخالف لما صرح به في تفسير اشتراك السجود حيث قال والخشوع مع التذلل لسجود غير العقلاء وبيان المخالفة ان الشارح بين وضع الجبهة والخشوع والمشترك حقيقة في جميع معانيه فكيف يصح الحكم بكون الخشوع المذكور في تفسير الاشتراك بانه مجاز ١٢ راجى الرحمة

صـ ٥٩ سطر قوله كما في مسئلة الاقرار لما كان هذا موردا ان يقال نعم زالت الجهالة لكن بعد بطلان الوصية فان الوصية باطلة بخروجها لانها وقعت لمن لا يصح لمصار كما اذا قال ثلث مالي لحماري والباطل لا يعود صحيحا اجاب بقوله

ص ٥٩ قوله كما فى مسئلة الاقرار حاصله ان التصرف المتضمن للتمليك ان بطل بجهالة الّتمليك يقوم بزوال تلك الجهالة اذا كان المجهول معلوما من وجه كما لو اقر لاحد هذين بخلاف ما اذا كان مجهولا مطلقا كما اذا قال ثلث مالى لاحد من المخلوق او على الف لاحد " راجح سطر ١٢ قوله ولئن التزم الجواب والانصاف ان الموصى انما يوصى لموالیہم بواسطة محبته اياهم كانه عد نفسه واحدا منهم ليتالفوا به ويميلون اليه كما هو الظاهر فيلتزم على نفسه ما لزم عليهم ومن هذه الجملة شكر منعمهم فلم يصح الجواب " راجح

ص ٦٠ سطر ٧ قوله لان اللفظ مشترك لا يقال ان المذكور فى المتن هو الاشتراك بين المعنيين اعنى الكرامة والحرمة كما ترى فلا يصح جعل الشارح الاشتراك بين المعانى الثلثة لهذا اللفظ بعينه لانا نقول ان نفس الاشتراك للفظ المثل ليس بحقيقى اذ هو فى الوضع مختص للتشبيه بين السابق واللاحق لكن لما كان فى جهة التشبيه من الحرمة والكرامة اشتباها خفى المراد منه كالمشترك فجعلوه مشتركا اعتباريا فلما كان اشتراكه اعتباريا لم يبعد ان يجعل الشارح الحرمة هو احد المعنيين للتشبيه معنيين مغائرين باعتبار التوقيت اعنى كونه مغيا بالكفارة وباعتبار التابيد اعنى الطلاق فان الحرمة المستفادة من الطلاق ليست بموقتة فلا مخالفة لان المتن مبنى على التوحيد الحقيقى للحرمة والشرح مبنى على التعدد الاعتبارى للحرمة " راجح الرحمة

ص ٦١ سطر ١٥ قوله احدها ان المثل آه والجواب ان الانصراف عند الاطلاق لا يوجب الخصوص للفظ حتى يكون فى مقابلة المنصرف اليه مجازا بل يثبت به الصراحة للفظ كما ستعرف والصريح لا يختص بكونه حقيقة بل هى والمجاز سواء فى الصراحة فلم يحصل حد الاشتراك الاعتبارى الذى اثبتناه للفظ المثل وما اجيب عنه بشيوع الاستعمالين وتسويه الاحتمالين فى الصورى والمعنوى كما فى المعدن ليس بصواب لان المشترك ليس من تقسيم الاستعمال كما لا يخفى " راجح

ص ٦٦ سطر ٩ قوله اذا استعمل فى المعنى الشرعى لا بد ههنا من قيد اعرض عنه الشارح وكان الحق ان يقول فى المعنى الشرعى المغير عن المعنى اللغوى لان كون اللفظ مجازا فى الشرع وحقيقة فى اللغة لا يتاتى عند اتحاد المعنى فان لفظ الاكل مثلا معناه الشرعى واللغوى واحد وبالجملة ان المعنى الشرعى قد يكون متحدا مع المعنى اللغوى وح لا يتصور كون اللفظ حقيقة بجهة ومجازا بجهة لعدم تغير المعنى فى الجهتين وقد يكون مغائرا للغوى اما بتغير العموم والخصوص كما هو الغالب او غيره كما فى بعض المواد وح يثبت الاختلاف المذكور فى الشرح " راجح الرحمة
سطر ١١ قوله وفى هذه العبارة خلل الظاهر المتبادر الى الفهم ان يكون ههنا حذف تقديره وقال صاحب الميزان كما فى قوله تعرذ وقوا عذاب الحريق اى يقال لهم ولا يبعد ان يكون المشار اليه لقوله هكذا او مقولا لقوله قال صاحب الميزان وعلى التقدير الاول يكون المقول والمشار اليه ما سبق اعنى مذهب بعض المشايخ الذى اختاره صاحب الميزان " راجح

ص ٦٧ سطر ٦ قوله لكنه مراد حاصل السوال والجواب راجع الى ان الفرق بين المجاز والهزل مبنى على المناسبة وعدمها لكن الاشتباه فى ان المراد ان المناسبة فى مطلق المعنى بان يكون ما وضع له اللفظ ومادة المجاز الذى مشتركان فى وصف من الاوصاف او فى المعنى الخاص بان يكونا مشتركين فى وصف هو مختص بالموضوع له فعلى الاول يلزم كون الهزل معدوما مطلقا اذ ما من شيئين الا وبينهما علاقة بالمعنى المذكور حتى الواجب جل شانه والممكن الحادث اذ بينهما مناسبة فى معنى الوجود ودعوى عدم الهزل هزل وعلى الثانى يلزم كون المجاز مسدود الباب لاستحالة وجود المعنى المخصوص

ص٦٤ المخصوص بالشئ فى غيره فان خاصة الشئ ما يوجد فيه ولا يوجد فى غيره ح لامناسبة بين
الشيئين مطلقا وباب المجاز مفتوح ويمكن ان يقال فى ازالة هذا الاشتباه انا نريد الاشتراك فى المعنى المخصوص
لا تلزم الاستحالة المذكورة لان المراد الخصوص فى الشهرة لا فى نفس الوجود اذ جاز ان يكون الوصف المخصوص متعديا
من الموصوف الى غيره بحسب نفس الوجود وتكون شهرته مختصة بالاول غير متجاوزة الى الثانى كالشجاعة مثلا فانها
مشهورة فى الاشارة فى الاسد ولازمة له وجاز ان يوجد فى زيد بدون الشهرة " راجى الرحمة
سطر ١٠ قوله من حيث التناول الظاهر ليس المراد بالتناول الانتظام لمجموعهما الان ذلك خاصة العام ويكون العام
فيهما حقيقة بل المراد صلاحية اللفظ لارادة كل من الحقيقة والمجاز على سبيل البدلية مع ثبوت الحكم وهو الامان فيهما
جميعا اما فى الحقيقة فلكونه اصلا والصارف معدوم واما فى المجاز فللاحتياط مع الاحتمال المجرد عن القرينة الذى تراعى فى
مادة الاحتياط والامان من هذا القبيل وقوله من حيث احتمال اللفظ اريد به الاحتمال المجرد عن الحكم " راجى الرحمة

ص سطر ٥ قوله وقيل اريد آه ههنا سبيل آخر وهو انه اريد بالام حاصل المقام يؤل الى ان ترتب الحكم على معنيين
مختلفين للفظ واحد جمعا واشتراكهما فيه انما لا يجوز باعتبار تعلق القصد لاثبات الحكم فيهما ويسمى بالحقيقة والمجاز
واما اذا كان باعتبار آخر كالتناول الظاهر او عموم المجاز او بان يكون فى احدهما بطريق العبارة وفى الآخر
بطريق الدلالة ونحوها فجائز شايع " راجى الرحمة

ص٦٤ سطر ١ قوله فانه لا يتناول النهار حتى لو قدم نهارا لا يعتق لعدم ارادة مطلق الوقت من اسم الليل
لان العرف لم يجر به ولكن مع ذلك المجوز للمجاز موجود وهو الاتصال بين الليل و مطلق الوقت بحسب الخصوص والعموم
والمرجح للمجاز على الحقيقة ثابت وهو مقارنة لفظة الليل بما لا يمتد اذ كون المظروف قصيرا او مديدا يقتضى كون
الظرف كذلك فعلى هذا ينبغى ان يكون ارادة مطلق الوقت صحيحة بل العتق واقعا بالقدوم المذكور وان لم يتعارف
لان الصرف الى المجاز غير مخصوص بالعرف " راجى الرحمة قوله للبياض الخاص آه وهذا محل اشتباه لان خصوص
الليل فى الوقت المعلوم يوجب انه حقيقة فيه وهذا القدر لا يوجب الفرق بينه وبين اليوم لان اليوم ايضا خاص
حقيقة فى البياض كما يدل عليه ما سبق وارادة مطلق الوقت منه مجاز بدلالة العرف والمصحح للمجاز وجود الاتصال
بين المفهومين وترجيحه على الحقيقة يثبت بواحد من القرائن الخمسة المشهورة ولا يختص بالعرف ففى صورة اسم الليل
والنهار ان لم يوجد العرف بحمله على المجاز فلا باس بعدمه لان مقارنته بفعل لا يمتد يكفى لارادة مطلق الوقت كما
لا يخفى فقول الشارح لا يحتمل بعد اظهار خصوص كل من الليل و النهار مما لا مجال له ولا لعدم ترتب حكم المجاز عليهما مع

ص٦٥ سطر ٢ قوله ثلثة انواع التقسيم الى الانواع الثلثة ناظر الى جواز صرف الارادة عنها وترجيحه
ففى النوعين الاولين الصرف ظاهر مع ان محل الكلام عليها جاير فى الواقع وفى الثالث تفصيل بين ان يكون فى
مقابلتها مجاز متعارف اولا واما التقسيم الذى ذكره الشارح فى اول الفصل فهو ثابت فى نفس الحقيقة مع قطع اللحظ
النظر الى كونه متروكا او مرادا " راجى الرحمة سطر ٤ قوله ينصرف ذلك آه اعلم ان هذا الصرف مبنى
على الغالب والا فمن الاشجار ما هو ماكوله كما ذكر فى الشرح ومنها ما لا ثمر لها كالخلاف لكن لما كان اكثرها مثمرة
وكانت عينها غير ماكولة جعل المص الاقل فى مقابلة الاكثر كالعدم وبين حكم الاكثر ولم يتعرض لحكم القسمين المغلوبين
فلذا تصدى الشارح لبيان حكميهما " راجى الرحمة عفى عنه

ص ٧٦ سطر ٢ قوله ولقائل ان يقول خلاصة الاعتراض ان معرفة كون اللفظ حقيقة لمعنى موقوفة على السماع من اهل اللغة وهم تعارفوا على ان هذه الكلمة للابتداء فجعل المص المثالين للمتعذرة غير حق وان سلم كونها في التبعيض ايض حقيقة فعلى هذا التقدير تصير مشتركة وح جعل المثالين للمتعذرة مطلقا يعني بدون الصرف الى احد المفهومين الحقيقيين بمعونة القرينة كما هو الحكم في المشترك لا يستقيم مع ان المناسب ههنا الحمل على الابتدائية التي لا تعذر فيها وايضا لا يصح حينئذ قول المص يصرف ذلك اه والجواب ان المص خص الكلمة بالتبعيض بناء على خصوصية وضعها له وكونها متعارفة للابتداء مبني على التجوز المحض اذ اهل اللغة غير ممنوعين من التجوز في الكلام لما فيه من المبالغة والمجاز بالتعارف لا يبلغ درجة المزاحمة مع الخاص الوضعي حتى يصير مشتركا معه على السواء بلا ترجيح فاندفع ما ذكر من الطعن على عباراته " راجي

قوله لابتداء الغاية فلم يكن معناه ما ذكر بل كان معناه ان ابتداء الكل من هذه الشجرة او القدر فحينئذ لا يستقيم كون المسئلتين نظير الحقيقة المتعذرة وكذا يابى تقسيم الشارح للشجر الى الاقسام الثلثة عن كون مطلق الشجرة نظيرا للمتعذرة وقد اشرنا الى الجواب عن هذا " راجي

ص ٧٧ سطر ١٤ قوله ويرد نقضا آه اقول لا ورود لهذين النقيضين اصلا حتى يفتقر عن الجواب عنهما لان انعقاد اليمين على لحم الآدمي انما هو لتضمن مطلق اللحم المذكور في اليمين اياه فصار ضمنيا وكذا الايام المنهية داخلة في ضمن السنة لانها جزءها فصار اللحم المخصوص والايام المخصوصة متوافقين للمنازعة والمخالفة المفسرة بها الخصومة لكون الكل داخلة في ضمن امر جايز فاعتبر خروجها عن كونها مهجورة بل صارت تابعة لما هو متضمن لها بحسب الحكم اعني صار حكم المتضمن بالفتح عين حكم المتضمن بالكسر فاين المجال للنقض بين الامور المتوافقة " راجي الرحمة

ص ٧٧ سطر ١٥ قوله على ما روي عنه اجيب بان الاشكال بمثل هذه الرواية غير وارد لان كل ما كان ثابتا عندهما يكون مرويا عنه فجاز ان تكون مثل هذه الرواية ثابتة في الحنطة المعينة ايض فتكون المسئلتان متساويتان فاين الاشكال " راجي الرحمة

سطر ١٧ قوله لان من لابتداء الغاية لا يخفى عليك اشكال حمل كلمة من ههنا على الابتدائية بطريق الحقيقة مع مخالفته لمسئلتي الشجرة والقدر لبيان امثلة الحقيقة المتعذرة ولكن لا تزهل في الجواب عن جواز حمل احدى الحقيقتين من الوضعية والعرفية على المجاز بالنسبة الى الاخرى فاصلح المقام بهذا الحمل كما علمنا

ص ٨٠ سطر ١١ قوله باجماع اهل اللغة فجعل لفظ المجاز خلفا عن لفظ الحقيقة في حق اللفظ اولى لانه يصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره وعلى ما زعما يصير خلفا فيما لا يجري فيه الحقيقة والمجاز لانهما لا يجريان في المعاني وذلك لان المعاني لا تقبل النقل من محل الى محل اما اللفظ فيجوز ان يستعار من موضع الى موضع لان ذلك ثبت بالاصطلاح اما المعاني فحقائق مختلفة الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنقل الى الرجل الشجاع باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينقل اليه فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا غير ولقائل ان يقول لو كان التكلم بالمجاز خلفا عن التكلم بالحقيقة لكان يجب ان لا يجوز التكلم بالمجاز مع امكان التكلم بالحقيقة لان الخلف لا يثبت الا عند تعذر الاصل وهذا مما لا نزاع فيه

ص ٨٢ سطر ١١ قوله ولعلهما اعتبرا الغالب في الاحكام الشرعية هو الاستعارة الصورية اي الذاتية اذ اعتبر ابو يوسف تلك الاستعارة ولم يلتفت الى الاستعارة المعنوية " اخوند خان محمد

ص ٨٣ سطر ١٣ قوله للمعنى المجازي توصيف المعنى بالمجازي مجازي لان الموصوف بالحقيقة والمجاز حقيقة انما هو اللفظ وما شاع من توصيف المعنى بهما فمجاز " راجي

سطر ١٦ قوله من حيث الذات كالحدث في الملاق الحدث تسامح لانه صفة المحدث وهو الذي انتقض وضوءه فاذا كان كذلك فلا يمكن اتصاله بالمكان المذكور فالظاهر ان مفهوم الحدث غير مراد بنفسه بل المراد ان الاتصال ثابت بين امكان الموصوف [illegible]

ص۸۴ سطر ۸ قوله ای یورث مثال للاستعارة من جانب الوصية لاجل الميراث ولم يذكر مثال العكس فلعل الشارح اكتفى بذكر احد العديلين كما فی قوله تم بيدك الخير اكتفى بذكره عن ذكر الشر مع ان المتضادين كلاهما فی يده وقدرته لكن كون الوصية المفهومة من هذه الآية بمعنى الميراث كما يفهم من قول الشارح نظری لان يوصيكم بمعنى يامركم كما فی البيضاوی فالوصية على هذا بمعنى الامر لا بمعنى الميراث حتى يكون مثالا للاستعارة ۱۲ راسخ الرحمت

ص۸۵ سطر ۳ قوله لزوال ملك المتعة ونحن نمنع كون زوال ملك الرقبة علة لزوال ملك المتعة اذ العلة ما تكون موضوعة بازاء شیٔ مؤثرة فی اثباته بلا واسطة ولزم منه ان لا تكون مشروعة فيما لا يترتب عليه ذلك الحكم الموضوع له كالنكاح الموضوع بازاء الحل فلم يكن مشروعا فی المحرمات لعدم ترتبه فيهن واما زوال ملك الرقبة فليس كذلك بالنسبة الى زوال ملك المتعة لكونه مستعقبا من التحرير مطلقا وان لم يكن زوال ملك المتعة مرتبا عليه كالتحرير فی العبيد والاماء المجوسية والاخوات من الرضاع واذا ثبت ذلك علم انه ليس بعلة للزوال المذكور وما يقع من الجمع بين الزوالين فی بعض كما فی تحرير الامة المسلمة غير المحرمة من الرضاع فهو بطريق تضمن احدهما للآخر فان زوال ملك المتعة ثبت فی ضمن زوال ملك الرقبة لا من حيث انه موضوع له والمتضمن لا يكون علة لما ثبت فی ضمنه فثبت ان تمثيل المصنف ليس بتمثيل لسبب هو علة العلة لعدم تخلل ما هو علة بين التحرير وزوال ملك المتعة ۱۲ راسخ الرحمة

سطر ۱۲ قوله ای وجود الاتصال بين السبب والحكم وفی هذا الاتصال اشكال اذ الاتصال الصوری عبارة عن الانضمام بين الشيئين بحيث لا يكون بينهما واسطة كما بين الحال والمحل والظرف والمظروف والعلة والمعلول وغيرها واما السبب فتخلل العلة بينهما ضروری واما مجرد الافضاء المأخوذ فی السبب فغير مثبت للاتصال بينهما وظنی ان الشارح لما رای هذا الايراد فی هذا المقام عبر عن هذا الاتصال بالافتقار وجعل المسبب باعتبار الافتقار بمنزلة لازم من لوازمه فكانه اشار الى ان الاتصال معنوی لان ذكر الملزوم والارادة واللازم ليس الا من قبيل المجاز بالاتصال المعنوی كالاسد للشجاع فاندفع الاشكال فان قلت فعلى هذا تلزم المخالفة بين زعمی الشارح والمصنف ظاهرا لان المصنف جعله مثالا لاحد نوعی الاتصال الصوری وذهب الشارح الى ما حاصله ان السببية والمسببية من قبيل الاتصال المعنوی قلت لا مخالفة لامكان التوفيق اذ السبب على قسمين احدهما ما يكون علة لعلة الحكم فانزل المصنف هذا السبب بمنزلة عين العلة وجعل واسطة حقيقة العلة كان لم تكن لان الحكم يترتب على هذا السبب لزوما كلزومه لعين العلة فلما جعل ههنا الاتصال الصوری بهذا الاعتبار قال المصنف به فی مطلق السبب تغليبا وان لم يكن هذا الاتصال موجودا فی القسم الآخر حقيقة والثانی يسمى بالسبب المحض فهو لما لم يكن موجبا للحكم والعلة لزوما بل مفضيا مجردا صارت واسطة العلة ههنا معتبرة مفوتا للاتصال الصوری فجعل الشارح اتصال مطلق السبب معنويا باعتبار تغليب هذا القسم على القسم الاول فلما كان كلا من الجعلين مبنيا على التغليبين لا يحصل الخلل فی المقام ۱۲ راسخ الرحمة

ص۸۶ سطر ۴ قوله يصير السبب متصلا به ويجب ان يكون قوله متصلا بمعنى مفتقرا كما تدل عليه الاشارة السابقة لان الاتصال بين الشيئين يستحيل ان يكون من احد الجانبين لانه ضد الانفصال فاذا كان احدهما غير متصل بالآخر يكون منفصلا فكيف يكون الآخر متصلا به لانه يلزم ح ان يكون منفصلين متصلين فی زمان واحد والاجتماع بين الضدين محال ولا كذلك الافتقار فانه جاز ان يكون من احد الجانبين كما جاز ان يكون من الجانبين ايضا وثبت بهذا ان الاتصال معنوی حقيقة فی السبب المحض واعتبارا فی القسم الآخر كما اشرنا اليه سابقا ۱۲ راسخ الرحمة

سطر ۷ قوله صار فی معنى العلة ولعمرك ان حصول المرام فی هذا المقام بهذا الكلام فی هذا المقام بعيد الانتظام لان تخصيص المسبب بالسبب لا يوجب خصوص السبب به ولا افتقاره اليه فان العنب فی المثال المذكور ليس بمخصوص به لان اشتماله على المنافع المتعددة فی غاية الظهور خصوصا عند المتبعين من اهل الدول ومن جملتها اتخاذ السكر والرزق الحسن المذكورين فی قوله تعالى من ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ولم نجد فی كلام الشارح المصحح للاستعارة الا افتقار المستعار له فكيف يصح استعارة المسبب المفتقر للسبب [illegible]

ص ٩٠ سطر ١٣ قوله وتغاثر الاحكام المذكورة ترتبا فی موضع وعدما فی موضع لتغاثرهما حالا من القصدية
فی النكاح والتبعية فی اليمين لا ذاتا وهو الحل المجرد عن القصدية والتبعية فلا يدل تغاثر الاحكام على تغاثرها ۱۲ قمر الدين عفی عنه
سطر ١٥ قوله لا يحتاج فيه الى النية المتبادر من هذه العبارة ان كل لفظ واجب الحمل على الحقيقة لكنه يحتمل الانواع
المجاز فتعين محل الكلام لنوع منها مغن عن النية بالنسبة الى ثبوت حكم المجاز فيه وذهب الشارح الى ان كل لفظ
يحتمل الحقيقة والمجاز فاذا كان المحل مما لا يقبل حكم الحقيقة صار متعينا لحكم المجاز فلا يحتاج ثبوت حكمه الى مقارنة النية
معه لعدم المزاحمة وعلى هذا يكون لفظ النوع المضاف الى المجاز فی المتن لغوا واما على الظاهر المتبادر الذی ذكرناه لا يكون لغوا ۱۲ راجی

ص ٩١ سطر ١٥ فانتقل للعجز الحالی من البر الاصلی وهو العمل بموجب اليمين ای مس السماء ونحوه الى الكفارة التی
هی البر الاصلی ببذل المال بواحدة من الطرق الثلثة المذكورة فی الفروع او بمشقة البدن بالصيام على تقدير
العجز عن البذل المذكور لان الكفارة وقعت فی مقابلة فوت البر الاصلی الواجب عليه بالتزامه قضاء له بمثل شرعی غير معقول ۱۲ راجی

ص ٩٢ سطر ١ قوله ای ظهورا بينا بيان لقوله يكون المراد به لانه مصدر ينكر لتاكيد ما سبق فعلا كان او
اسما والضمير فی قوله يفهم راجع الى المراد المذكور فی المتن فكانه اشارة الى ان اللفظ اذا صار صريحا عند قوم بلغتهم
لا يلزم ان يكون عند من لا مساس له بهذه اللغة كذلك مثلا اذا جرى عقد النكاح بالالفاظ الصريحة كزوجت
وتزوجت بشهادة من لا يعرف معنى هذا الايجاب والقبول لكون الشهود من اهل لسان آخر لا يصح هذا النكاح لان
سماع الالفاظ بدون فهم المعنى غير معتبر فبقی النكاح بلا شهود وقد صرح بعدم صحة هذا النكاح فی رمز الحقائق ۱۲ راجی
سطر ٧ قوله ان يصدق بعض اقسام للاتحاد بين الكل فی الذات لان مرجع الكل ليس الا اقسام الوضع والتعدد
والتقابل بين البعض مبنی على التغير الاعتباری كما بينه الشارح بقوله والفرق آه ۱۲ راجی الرحمة
سطر ٨ قوله والفرق بينهما ای بين الخاص ومقابله الذی يكون هو هو بعينه بحسب الذات وان تغارقا
بحسب الاعتبار الذی فصله الشارح فبلوغ الاقسام الى العشرين او الثمانين ليس الا باعتبارات التی تجری فی اقسام
الوضع واحترزنا بتوصيف المقابل بقوله الذی الخ عن المقابل الذی لا يكون كذلك بل يكون مباينا له كالعام والمشترك ۱۲ راجی
سطر ١٠ قوله كالسوق فالتغير بين المتحدات ذاتا ثابت بهذه الاعتبارات فالحاصل ان اللفظ الخ ۱۲ راجی
سطر ١٤ قوله وانما تعرض لهذه الانواع بالتسوية مع ان النداء من صور الخطاب وهو ابلغ من النعت والاخبار
لجريانهما فی الغائب دونه فهذا المعنى قد يوهم تفضيل النداء فی اثبات المدعى على الاخبار والنعت ان لم يكن مرئيا فذو قوله

ص ٩٣ سطر ١ قوله لا لتحقق معنى الاسم اقول فيه اشكال لانه لابد فی اللفظ المستعمل من قصد المعنى حقيقيا
كان او مجازيا وكانه اراد ان المقصود فی النداء التنبيه واستحضار الذات المطلوب اقباله بلا قصد الى ثبوت معنى اللفظ المنادى
به لهذه الذات فلفظ المنادى مستعمل فی الذات بلا اثبات معناه له واعلم انه قال صاحب الكشف والضابطة
ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا نحو يا طويل وهو طويل وان لم يكن ثابتا فان كان
مما يصح ثبوته من جهة المنادی يثبت ايضا اقتضاء نحو يا حر والا فلاستحضار المنادى بصورة الاسم نحو يا ابنی للاكبر
سنا منه بقی انه هل يقع مثل هذا النداء فی كلام البلغاء تامل ۱۲ نصيح قوله فيقوم لفظه مقام معناه يشكل
بما اذا كان الحر علما للمملوك وناداه فانه لا يعتق ويمكن ان يقال هذا اللفظ يقوم مقام معناه الا اذا كان
الدليل صارفا عنه بان يكون علما لمملوك فيكون لمجرد الاستحضار ۱۲ نصيح

صـ ۹۳ سطر ۷ قوله موضوع لازالة الى قوله ومستعمل يشير الى ان التطهير حقيقة فيما ذكر وصريح فيه والصريح اذا كان مجازا يوجب مفهومه حتما فكيف لا اذا كان حقيقة ،، راجي الرحمة

سطر ۹ قوله باستعمالها تانيث الضمير مع وجوب ارجاعه الى الصعيد مبنى على انه كناية من الارض وتذكير الضميرين المذكورين فى اية التيمم الراجعين الى الصعيد مبنى على التذكير اللفظى ،، راجي الرحمة

صـ ۹۵ سطر ۸ قوله ما استتر معناه تصدير التعريف بكلمة ما تصريح على ان الكناية اعم من ان تكون حقيقة او مجازا لان معناها كل لفظ يكون المراد منه مستترا فهو كناية فلا يختص بكونه حقيقة ويؤيد هذا وقوع كل من الصريح والكناية صفة لها يقال حقيقة صريحة وحقيقة كناية وكذلك يقال فى المجاز وقد صرح بهذا فى بيان وجه حصر اقسام تقسيم الاستعمال ويظهر لك بادنى تامل فاذا علمت هذا فقد دريت بالمخالفة بين هذا القول وقوله الاتى والمجاز قبل ان يصير آه والشارح لم يلتفت الى هذا وصرح بالمخالفة عن القاضى وغيره كما ترى ،، راجي الرحمة

سطر ۱۴ قوله والمجاز قبل ان يصير آه قيد به لان بعد صيرورته يصير اذ ليس الصريح الا المستعمل المتعارف فى المعنى حقيقيا كان او مجازيا وكذا الحقيقة اذا تركت فيها التعارف فى الفهم تصير كناية وتسمى بالحقيقة المهجورة ،، راجي

صـ ۹۶ سطر ۳ قوله فلا حاجة الى النية بل النية موجودة لان التلفظ من الامور الاختيارية وهى كلها مسبوقة بالارادة ولما كان اللفظ قائما مقام معناه كان صرف الارادة اليه صرفا الى المعنى لتوحدهما حكما فلا حاجة الى قول الشارح فلا حاجة الى النية ،، راجي

سطر ۱۶ قوله قوله لكونها ظاهرة المراد اى فى وضعها وهذه العبارة تنادى باعلى صوت بان اللازم فى الكناية ان يكون المراد منها خفيا بحسب الوضع لانها وقعت تعليلا لقوله ليست بكناية وهذا الخفاء انما يكون باحد الامرين اما بكون الوضع مجهولا بان لا يعلم انه لاى معنى وضع او بان يكون موضوعا لمعان متعددة كلها معلومة وصلاح المقام على كل من التقديرين غير ممكن اذ على التقدير الاول يصير اللفظ مهملا فلا يوصف بكونه كناية كما لا يوصف بكونه حقيقة او مجازا وعلى الثانى يصير مشتركا وح يلزم كون الكناية محصورة فى المشترك فلا يكون غيره كناية كما يدل عليه قوله فى تقرير الجواب كسائر الالفاظ المشتركة ولم يقل بهذا الخصوص احد من الثقات ،، راجي الرحمة

سطر ۱۷ قوله لمعنى المنع ظاهر ومن الظاهر المعلوم ان الصراحة والكناية انما تثبت للفظ باعتبار كثرة الاستعمال فى المعنى بحيث لا يبقى فيه تزاحم الاحتمالات وعدم ذلك الاستعمال فلا يصير الكنائى فى مادة تزاحم الاحتمالات فيها صريحا باستعماله فى مادة اخرى لا تزاحم فيها كاستعمال لفظ بانت فى المثالين المذكورين فان لفظ البينونة ونحوه اذا جرى بين الزوجين يصلح للاحتمالات فيكون كناية واذا جرى فى المثالين المذكورين يكون صريحا لعدم توسع الاحتمالات فلا يلزم من كون اللفظ صريحا فى مادة كونه صريحا فى المواد كلها فلا ينتهض المثالان دليلا على ما زعمه الشارح من ان البائن والحرام ونحوهما ليس بكنائى حقيقة وايض تلزم من كون لفظ البائن ونحوه غير صريح فى مادة معلومة لاستتار المراد وكونه بمنزلة الكناية الواسطة بين الصريح والكناية اذ النازل منزلة الشئ لا يكون عينه فلا يكون كنائيا ولا ثالث بينهما بالاتفاق ،، راجي

صـ ۹۷ سطر ۱۰ قوله ولا ضرورة الى آه اقول قد مست الضرورة الى الجعل المذكور لان الحل الثابت بالنكاح امر شرعى فلا يصح ارتفاعه الا برافع شرعى وقد حصر هذا الرافع فى امرين اضطرارى وهو موت احدهما واختيارى وهو على ضربين احدهما فسخ النكاح من الاصل وهو يحصل بالاعذار المفصلة فى محلها دون الكنايات وثانيهما الطلاق بعوض كان او غير عوض فالكنايات ما لم تجعل بمعنى الطلاق لا تصير رافضة للنكاح اللازم الشرعى ،، راجي الرحمة

صـ ٩٧ سطر ١١ قوله فتعمل بموجباتها ويفهم منه ان كلما كان معمولا في موجبه الحقيقي لايكون كناية وحينئذ تصير الكناية مخصوصة بالمجاز وهذا مما لايسمع قطعا لان الكناية قد توصف بها الحقيقة وقد تقع صفة للمجاز كما مر غير مرة

سطر ١٢ قوله فاستتر مراده ههنا تصريح بالتفريق والتغير بين هذه الالفاظ وبين الكنايات ولعمرك انا ما وجدنا في الشرح ولا في المتن تعريفا وتحديدا للكناية بحيث تكون هذه الالفاظ خارجة عنه ببعض فصوله الا قول المص ما استتر المراد منه وهذه الالفاظ داخلة فيه فانظر ان الحق ما ذهب اليه القاضي المذكور في الشرح والعذر له في عدم ترتب الرجعة التي ثبوتها لازم للطلاق على هذه الالفاظ مبني على ان صريح الطلاق قد يذكر مطلقا نحو انت طالق وقد يذكر مقيدا بذكر ما هو من هذه الالفاظ نحو انت طالق بائن ولا رجعة في المقيد فهذه الالفاظ باعتبار انها تذكر لتاكيد موجب الصريح ولازالة الرجعة عنه جعلناها عند الانفراد كناية عن هذا الطلاق الموصوف لا عن مطلق الطلاق لتكون الرجعة لازمة لها فتكون عدم اللازم دليلا على عدم الملزوم فلذا تكون بوائن ،، راجي الرحمة

سطر ١٤ قوله حكم الكناية في حق آه يرد عليه انه ان اريد بالكنايات هذه الالفاظ فقد مر حكمها بقوله الا انه يعمل آه وان اريد بها الكنايات الحقيقية فهي غير موجودة في الطلاق على زعم المص وعلى التقديرين تعين استدراك العبارة ،، راجي

ايض في حق عدم آه اقول لفظ العدم آه مما لا يحتاج اليه لانه لو قال في حق ولاية الرجعة لكان كافيا بل اسقاط لفظ الحق ايضا ضروري وان امكن توجيهه بان ذكر العدم للاشعار على مذهبه فان المذهب عند المص ما ذهب اليه الامام من عدم الرجعة فبادر المص الى هذا التعبير ر ح

صـ ٩٨ سطر ١٧ قوله كما هو موجب العام عندنا بخلاف صدقت فانه ليس فيه ما يوجب العموم وفيه نظر لانه على هذا اذا قال انت كالحر ينبغي ان يعتق العبد لان كاف التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يقبله واجيب بانه انما لم يعتق لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حق الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز كذا قيل ويقال ان قوله صدقت يحتمل وجوها مختلفة وان كان باعتبار الظاهر يفهم تصديقه في نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لايجاب الحد بخلاف قوله كما قلت لانه بمنزلة الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر كذا في الكشف وفيه نظر لان الكاف للتشبيه والتشبيه لا يكون الا بان لا يكون زانيا حقيقة بان جامع امراته حالة الحيض او نحوه من الوطي الحرام الذي لا يكون زنا في الشرع لانه لو كان زانيا حقيقة لا يكون هو كما قال بل يكون عين ما قال فكيف هذا بمنزلة الصريح في النسبة الى الزنا او يقال ان في قوله هو كما قلت لمقذوف لان قوله هو عايد اليه لانه هو المذكور وفي قوله صدقت غير مذكور فيحتمل التصديق في غير هذا الخبر فلا يكون تصريحا بالقذف فلا يجب الحد كذا في المستوفي وفيه نظر لان الضمير لو كان عائدا الى المقذوف لكان المعنى المقذوف كقولك وهو فاسد لانه يستلزم تشبيه الذات بالقول فالظاهر ان الضمير عايد الى ما قذف به فيكون معناه القول الذي قذفت به زيد مثلا كقولك فكيف يحد قايله ولان الضمير يحتمل ان يكون عائدا الى المقذوف كما زعم الشاعر ويحتمل ان يكون الى ما قذف به فكيف يثبت الحد الذي مبناه على عدم الشبهة ،، معدن

صـ ٩٩ سطر ٥ قوله كالظهور والخفاء فصار الظاهر والخفي متضادين لا يجتمعان في محل واحد قط لكن هذا بملاحظة الظهور في الظ مطلقا والخفاء في الخفي كذلك اما ان لوحظ كل منهما بحيثية الاضافة والنسبة فيجوزان يجتمعان في لفظ واحد الا ترى انهم قالوا في تعريف الخفي ما خفي المراد منه بعارض وهذا يدل على انه اجتمع فيه الظهور بالنسبة الى الصيغة والخفاء بالنسبة الى العارض وهكذا يوجدان في الاقسام السبعة الباقية ،، راجي

سطر ٩ قوله لانه لا مشاحة لا مطابقة في التسمية لبيان المناسبة بين الاسماء ولا لوجه تخصيص الاسم بالمسمى كما في تسمية الحمرة والجرجرة للارضاع للتي ليست بمعلولة ر ح

صـ ١٠٠ سطر ٤ قوله من ذكره رؤية فلان فان قيل من اين يعلم ان المقصود من سوق هذا الكلام رؤية فلان حتى يصير نصا فيها قلنا يفهم هذا من اضافة الحين الى المجيء لانه كالجواب عما قيل لهذا القائل اي وقت رايته فقال حين جاء في قلما كان آخر

ص ١٠١

آخر الكلام لتعين وقت مضمون الاول دل على ان المقصود هو الاول ولذا يكون العكس في العكس ،، راجح

سطر ٢ قوله كل قسم منها فوق آخر يرد على ظاهره انه تلزم فوقية الشئ على ما هو فوقه لان ما هو ظاهر يكون فيلزم ان يكون فوق النص لانه قسم آخر ثم يلزم ان يكون النص فوق الظ بعين هذا الوجه ثم الظاهر يلزم ان يكون فايقا على المفسر وبالعكس بعين هذا الوجه وهكذا الى الآخر وايض تلزم فوقية الادنى فى الظهور كالظاهر مثلا على ما هو الاعلى فيه كالمفسر لان لفظ القسم يصدق عليهما على السواء والفارق بين الورودين ان الاول مبنى على الاستحالة العقلية وهو كون الشئ فوق فوقه والثانى مبنى على المخالفة عن الواقع اذ الظاهر لا يفوق لا على المفسر ولا على النص ولا مجال للجواب الا ان يقدر فى العبارة ويقال كل قسم هو اعلى فى الظهور فوق القسم الذى هو ادنى فى الظهور وحينئذ لا يرد شئ ،، راجح الرحمة

سطر ١٥ قوله لاجل التفرقة يرد عليه ان التفرقة ليست بمذكورة فى نظم الآية وكون المعنى مذكورا فى النظم لازم فى النص كما ترى فى سائر الامثلة المذكورة للظاهر والنص فى الكتاب ههنا يفهم كون الآية نصا فى التفرقة ص ورودها فى رد ما قالوا من المماثلة بين البيع والربوا والجواب ان التفرقة وان لم تكن منطوقة لفظا لكنها منطوقة معنى فان اثبات الحل للبيع والحرمة للربا تصريح بالتفرقة ولا شئ اعلى من التصريح فى الظهور فثبت كون الآية ظاهرة فى الحل والحرمة ظهورا لازما او ما ورودها فى رد ما قالوا فيستدل به على كونها نصا فى التفرقة وظهورها فيها قد اثبتناه بنظمها كما ذكرناه ،، راجح الرحمة

ص ١٠٢ سطر ١٦ قوله اى الا ان تفرضوا آه فان قيل لم يجعل او عاطفة لتفرضوا على تمسوهن ويكون المعنى ما لم يكن المس ولا فرض المهر لما تقرران او فى سياق النفى يفيد العموم اجيب بان العطف توهم تقدير اعادة حرف النفى اى او لم تفرضوا فيفيد ان شرط عدم وجوب المهر احد النفيين لا نفى احد الامرين اعنى نفى كل وليس كذلك ثم اعترض عليه بان محل الوهم هو اللفظ سواء جعلناها ناصبة او عاطفة وهو بحاله وكما لا وهم فى تقدير كونها ناصبة فكذا فى تقدير كونها عاطفة على المنفى المجزوم بلم واجاب بان عموم او فى سياق النفى مما فيه نوع خفاء حتى ذهبوا فى نحو وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا الى تاويلات وقد امكن ههنا وجه شائع لا اشتباه فيه فيحمل الكلام عليه على ان سياق وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الآية انسب بان يكون بعد الحكم بانه لا مهر اذا كان الطلاق قبل المسيس الا ان يوجد او الى ان يوجد تسمية المهر اى اذا كان ذلك حين وجدت التسمية فالواجب المهر المسمى بخلاف ما لو قيل لا مهر ما لم يوجد شئ من الامرين فان المناسب حينئذ ان يقال فان وجد هذا فالحكم كذا وكذا ،، چلپى حاشيه تلويح .

ص ١٠٥ سطر ٧ قوله وهو مشكل جدا توضيح الاشكال ان المص جعل ثبوت الولاء لمشترى القريب بناء على حصول الاعتاق منه حيث قال يكون هو معتقا ولما لم يكن الاعتاق حاصلا منه بحسب الظ جعله المص ثابتا ضروريا ولازما لزوال ملكه عنه على ما زعمه الشارح حيث قال لان الملك لا يزول الا بالاعتاق وهذا الجعل غير صحيح اذ لو كان الاعتاق ضروريا ولازما لزوال ثم لان الزوال قد يثبت بازالة الملك وهى الاعتاق عند ابيحنيفة كما فى اكثر المواد التى يقع العتق فيها وقد يثبت شرعا بدونها بل بلا اختيار المالك كما يقع فى صورة مباشرة سبب من اسباب الملك بل فى الملك الاضطرارى بدون المباشرة ايض وما قال صاحب المعدن فى جواب هذا الاشكال منظور فيه من وجهين احدهما ان مبناه على ان تقدم المشترى مع علمه حكما بكون شراء القريب موجبا للعتق يكون قصدا منه على الاعتاق فيكون هو معتقا حكما والشراء اعتاق شرعا وح بقى العتق الحاصل من الملك الاضطرارى بالميراث مع عدم القصد والاختيار فيه مع ان حكم الولاء هنا كذلك وقد مر جواب هذا النظر فتذكره والثانى انه لما صار العتق الحاصل بملك القريب مسبوق بالاعتاق الاعتبارى لم يبق العتق فى مادة ما بدون الاعتاق فلا يوجد لقول الشارح والفقه فى ذلك مجال اصلا لعدم تصور محل تظهر فيه ثمرة الاختلاف

سطر ٦ قوله لانه نص فى وقوع الطلاق فيه انه بظاهره يخالف قول المص نص فى التفرقة لان لفظ التفرقة ينبئ عن الابانة ولهذا يقع البائن بقوله لها فارقتك كما ذكر فى باب الكنايات ولا ريب ان المراد ما قال الشارح وقول المص ليس الا تسامحا اعتمادا على ظهور المراد منه

صـ ١٠٩ سطر ١ قوله ولا طائر آه ايراد هذا القول لتوضيح المفسر بدفع احتمال المجاز وان كان مشهورا لكنه ليس اوضح لان احتمال المجاز كما هو ثابت فى قوله ولا طائر بارادة سريع السير فكذا هو ثابت فى قوله يطير بارادة ان يسرع فى السير وكذا فى قوله بجناحيه بارادة السرعة فى تحريك آلات السير فكيف يثبت قطع الاحتمال عن المحتمل بذكر ما هو محتمل لذلك الاحتمال بعينه وان كرر الا ان يقال ان احتمال المجاز فى اللفظ انما يضر بالحمل على القطعية فى الحقيقة اذا كان مستقلا وان كان تابعا ذكر توضيحا للاول فلا يكون مضرا خصوصا اذا ثلث ١٢ راسج

صـ ١٠٩ سطر ١٠ قوله بل يفيد الشمول والاحاطة اعم من اجتماع الملائكة بالنسبة الى السجود بان سجدوا كلهم معا بلا تعاقب ومن افتراقهم بان سجد الكل لكن متعاقبا بان كان سجود البعض متراخيا عن سجود البعض الآخر ١٢ راسج

سطر ١٢ قوله اى جاؤنى كلهم فلا ينسد باب التاويل اقول لا حاجة الى هذا الانسداد كما ذهب اليه الشارح تبعا للمصنف لان الاحتمال المضر فى صورة العام انما هو احتمال التخصيص لا التاويل لانه حظ الخاص واحتمال التخصيص لم ينسد بقوله كلهم لشيوع ارادة الاكثر منه فاحتيج الى قوله اجمعون لينسد به باب هذا الاحتمال يلزم الشمول للمطلق الاسنادا التاويل المذكور اذ هو غير مضر ١٢

صـ ١١٣ سطر ٨ قوله فكان كالمفسر كان الشارح اشار بهذا القول الى ان طرفى الكلام الواحد اذا كان بينهما تدافع فى الجملة كالاطلاق والتقييد مثلا يجعلان كانهما كلامان مستقلان فيجرى التعارض والترجيح بينهما فقلنا فى قوله من ثمن العبد قوة بحسب توحد المعنى وفى قوله على الف ضعف بحسب تزاحم الاحتمالات لاسباب الوجوب ما بينهما معارضة بحسب وجوب الالف حالا مطلقا وبحسب الوجوب مقيدا بقيد القبض ظاهر اضابهذا الاعتبار كلامين فلا يرد عليه ما اورده المعترض من التوحيد بين النص والمفسر ١٢ راسج

صـ ١١٦ سطر ٢ قوله الا بالطلب يحتمل وجهين احدهما التفحص من المهرة من اللغات ان هذا اللفظ لاى معنى وضع اذا كان السامع نفسه جاهلا بالاوضاع والثانى ان يكون بمعنى التامل الاولى فى نفسه مقترنا بالسماع اذا كان عالما بالاوضاع فى انه خاص او عام وقع الاشكال فيه لاستعماله فى المعانى المتعددة بحسب الحقيقة والمجاز ام هو مشترك ثبت الاشكال فيه بنفس الوضع للمعانى المتعددة ويؤيد هذا الاحتمال قوله الآتى حتى يتامل فاحتاج الى التامل الثانى لتعيين المعنى المراد ولزم فى المشكل ان يكون هذا المراد منه لازما لهذا التامل بدون الحاجة الى بيان المتكلم ليفارق المجمل ١٢ راسجى الرحمة

صـ ١٢١ سطر ١١ قوله وهو ما انقطع رجاء آه يعنى فى الدنيا بالنسبة الى الامة واما بالنسبة اليه عليه السلام فمعلوم وقت نزول القرآن بلا تفرقة بينه وبين سائر القرآن لئلا يلزم السفه لان التخاطب بما لا يفهم المخاطب سفه كذا فى نور الانوار ١٢ راسج

صـ ١٢٣ سطر ٢ قوله بالاستقراء ولا يبعد ان يقال ان الصارف اما ان يكون استعمال الناس او غيره فالاول ما عبر عنه بالعرف والثانى اما ان يكون موقع الكلام غير قابل للحقيقة او غيره فالاول ما عبر عنه بدلالة محل الكلام والثانى اما ان تكون الحقيقة مرادا غير مناسب بشان المتكلم او غيره فالاول ما قاله المصنف بدلالة من قبل المتكلم والثانى اما ان يكون اللفظ دالا على ارادة فرد دون فرد او غيره فالاول ما قاله بدلالة نفس الكلام والثانى لا يكون الا قرينة لفظية سابقة او لاحقة ١٢ راسج

سطر ٩ قوله فيترتب عليه الحكم مع احتمال ارادة الحقيقة لان تعارف الاعيان وان كان دليلا للارادة ظاهرا لكنه ليس بحجة مانعة عن ارادة الحقيقة لعدم كونه امرا شرعيا تمنع المخالفة عنه ولذا قال المصنف على انه هو المراد به وما قال الشارح واعلم آه فكلام مقبول مفهوم من المتن اعنى قوله دلالة العرف لانه بيان لقوله ما يترك به حقيقة اللفظ وترك الحقيقة ينافى استعمالها ١٢ راسجى الرحمة

صـ ۱۲۵ سطر ۵ قوله من قبيل ترك الحقيقة فى شئ فاظهر للمصـ انهما مثالان لترك الحقيقة بالنسبة الى الافراد
المتروكة ارادتها من روس العصافير والجامات وبيضهما ،، راجـ سطر ۸ قوله وكذلك لونذر
ظاهر ان المصـ اورد هذه المسائل توضيحا لارادة الحقيقة القاصرة مع ان المسئلة الثالثة ليست كذلك لان كون
الحج واجبا بهذا القول كما هو مذهب المصـ او كون الاهداء بالثوب واجبا كما ذهب اليه غيره من المشائخ ليس من افراد
القرب حتى تكون ارادة كل منهما ارادة فرد من افراد الحقيقة ليكون اللفظ فيها حقيقة قاصرة بل هنا عدول عن الحقيقة
الكلية الى المجاز الصرف بدلالة العرف اللهم الا ان يقال ان ايراد هذه المسئلة عقيب المسئلتين الظاهرتين فى الحقيقة
القاصرة تطفلى اوردها لاتحاد حكمها ودليلها اعنى وجوب الحج بدليل العرف وليس ايراده مبنيا على كونها بتلك المثابة
سطر ۱۶ قوله وهو مخالف لما آه ولك ان تقول فى دفع هذه المخالفة ان ما قاله المصـ من لزوم الحج بقوله يلزمه
الحج مبنى على التغليب كانه غلب لزوم الحج فى المسئلتين على لزوم الحج فى مسئلة واحدة ولا يلزم تجهيل الحكم فى المسئلة الثالثة
وهو وجوب الاهداء لكونه مشهورا فيما بين المشائخ والجواب المشهور من هذا الاختلاف هو حمل اختلاف الحكم على اختلاف العرف

صـ ۱۲۷ سطر ۲ قوله ولقائل ان يقول الامر بالعكس آه قلنا الملك فى المكاتب فى حال الكتابة ناقص لان بالكتابة
تعلق حق الحرية بتقدير القدرة على الاداء ويتعلق حق الملكية بتقدير عدم القدرة على الاداء فاذا اجتمع فيه جهتان
نقص الملك ثم اذا عجز عن الاداء لم يظهر تعلق حق الحرية فلهذا يكون عبدا كما كان آو نقول انه ترتب على الملك ثلثة
اشياء البيع والوطى والخدمة وبالكتابة فات كل منها فنقصان الملك باعتبار فوات الاحكام والشئ يفوت بفوات حكمه
ثالثا ان النقصان فى المدبر نقصان من حيث الرق وهو يحصل بسبب لا يقبل الزوال فلهذا لا يعود كما كان واما النقصان فى المكاتب
من حيث الملك وهو يحصل بسبب يقبل الزوال بتقدير العجز باجماع العلماء فلذا يعود كما كان ،، ميرزاجان
سطر ۵ قوله عبد ما بقى عليه والجواب ان معناه عبد بحسب الرقبة وهذا لان الحديث الشريف ورد لدفع وهم حرية
الرقبة التى نشأت من حرية اليد فان المولى لما صار اجنبيا عن اكسابه وصار المكاتب به احق بان يضمن المولى
بالجناية فى ماله او وطى المكاتبة صار هذا مظنة لكونه حرا مطلقا فلدفع هذا قال عليه السلام المكاتب عبد الحديث ،، ر ح
سطر ۶ قوله لما عاد اقول لو لم ينقص الملك بزوال اليد بسبب الكتابة لما سمى العود بعد العجز عودا بل كان الواجب ان
يسمى بالبقاء لان الثابت الدائم يسمى باقيا لا عائدا وانما يسمى الموجود بعد الزوال عائدا واما المدبر وام الولد فليس استحقاقهما
الحرية بمقابلة التزام المال فصار بمعزل من القياس ،، راجـ سطر ۱۱ قوله لا لخلل اى ليس خروجه
من يد المولى مبنيا على قصور وخلل فى الملك ليمنع دخوله فى المملوك المطلق ونحن نجيب بان صيرورة المكاتب خارجا عن يد
المولى وصيرورة المولى اجنبيا عنه بالنسبة الى الامور المذكورة قصور وخلل فى الملك بنفسه حصل بعقد الكتابة فخرج عن كونه مملوكا مطلقا
سطر ۱۳ قوله ولهذا لا يقبلان آه اقول عدم قبولهما العود الى الملك مبنى على نقصان رقهما لان ثبوت الملك فى الآدمى فرع
ثبوت الرق فيه فعدم قابليتهما للعود دليل اختلال الرق فيهما فلا يصح لان يصير الملك فرعا للرق ،، راجى الرحمة

صـ ۱۳۲ سطر ۱۶ قوله لعبده معروف النسب آه انما اورد هذا ليفهم ان المراد بعدم القابلية فى المحل الحقيقة
الكلام اعم من ان يكون عقليا كما اذا كان العبد اكبر سنا من المولى مع كونه مجهول النسب او شرعا كما اذا كان فى مرتبة ان
يكون مولودا له لكنه كان معروف النسب من غيره واما عدم قابلية الحرة للبيع فزوجتين يمكن الحاق كل منهما ر ح تامل ان ستقف عليه

صـ ۱۳۳ سطر ۷ قوله فى متعلقات النصوص الظرف المتعلقات على صيغة اسم الفاعل واراد بالنصوص مطلق
عبارات القرآن لا النصوص الاصطلاحية المبينة فى بحث البيان وكون مطلق العبارة مرادا بالنصوص اصطلاح الفقهاء ايضا ،، ر ح
سطر ۸ قوله فما سيق الكلام لاجله المراد ان عبارة النص استدلال بنظم كريم القرآن على حكم سيق الكلام لاجله سوقا
اعم من ان يكون مقصودا بالقصد الاصلى او بالقصد التبعى بمعنى ان لا يكون مفهومه متروكا بل يكون حكمه مرتبا عليه

ص ۱۳۳ عليه وماخوذا فى الشرع وانما عممنا السوق لهذين المعنيين ليكون جنسا يدخل فيه الاشارة فيحتاج الى قوله واريد به قصدا ليكون فصلا لاخراجها ۔ راجى رحمت سطر ۹ قوله وفى بعض النسخ والنسخة المشهورة فى ديارنا ترك عبارة النص وبناءه على ان المراد بالنصوص المضاف اليها لفظ المتعلقات ليس النصوص الاصطلاحية كما ذكرنا آنفا حتى يحتاج الى ذكر عبارة النص ايضا الا ان القصد ليس الا من متعلقات العبارة ۔ راجى الرحمة

سطر ۱۲ قوله ولوازمه يعنى تعلق قصد المتكلم بمعنى كلامه امر لازم لا ينفك الكلام عنه فكان النص الاصطلاحى ذاتيا فى كون الكلام لا عارضيا له للدلالة ونحوها ۔ راجى سطر ۱۵ قوله والى هذا المعنى اشار المصنف فى نسخة ترك فيها لفظ عبارة النص وما كانت عند الشارح وقت الشرح الا هذه النسخة ۔ راجى الرحمة

ص ۱۳۷ سطر ۱ قوله وهو غير ظاهر من كل وجه اقول ان كان المراد بكونه غير ظاهر ظهوره باعتبار عدم انضمام القصد اليه لسوق الكلام مع ظهور دلالة اللفظ عليه فهو عين الظاهر الاصطلاحى فحينئذ لا يصح قول المصنف بل يعرف بنوع تامل ولا قول الشارح هذا احتراز عن الظاهر وان كان المراد عدم ظهوره باعتبار ان اللفظ لا يدل عليه ظاهرا بل يحتاج فى فهمه من اللفظ الى التامل فح لا يخلو اما ان يكون قسما من اقسام الدلالة على وجه الظهور فى باب البيان خاصا له او يكون من اقسام الدلالة على وجه الخفاء فيه كذلك فيصير مجموع الاقسام تسعة ولم يقل به احد ۔ راجى

سطر ۴ قوله او ينقص عنه الظاهر ان قوله او ينقص عنه واجب الالغاء ان كان ثابتا فى النسخة الصحيحة لانه لا تظهر فائدته لعدم ما يكون هو احترازا عنه ولاخراجه له والعلم بالاسرار لله الواحد القهار ۔ راجى الرحمة

ص ۱۳۸ سطر ۳ قوله لما سمى الامساك الى قوله صوما بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل والحال انه لم يسبق عليه شئ سمى بالصوم وقد فهمنا وجوب الامساك عن الاشياء الثلثة من كون الاجازة بمباشرتها مغيا بطلوع الفجر حتى يتبين لكم الآية فعلمنا ان الصوم المامور باتمامه ليس الا هذا الامساك فلا يجوز الحاق الغير به ۔ راجى رحمت

سطر ۱۳ قوله ولقائل ان يقول والجواب عنه ان هذا الامر وان كان امرا بالاتمام بحسب الصورة لكنه فى المعنى امر بالاداء وهو عبارة عن تسليم فعل الواجب بتمامه من الاول الى الآخر الى مستحقه ولما كان الجزء الاول من الشروع فى وقت نوم ولزوم غفلة عن فهم الخطاب غالبا ورد بصيغة اتموا فالمعنى ان الامساك عن المفطرات لما كان لازما الغالب احوالكم وهو النوم مع عجزكم عن فهم الخطاب بالشروع القصدى فاذا استيقظتم وصيانتم لفهمه فادوا تلك الامساك كاملا منتهيا الى الوقت وتوضيح المقام ان المامور به ان كان امرا ممتدا يشق انتهاءه الى التمام فاللائق الخطاب فيه بصيغة اتموا وان كان فعلا يسيرا ينتهى الى التمام بلا مشقة فى زمان قليل يكون المناسب فيه ورود الامر بصيغة يفهم منها نفس الايقاع مثال الاول فى قوله تعـ واتموا الصيام واتموا الحج ومثال الثانى قوله تعـ اقيموا الصلوة فلذا عبر عن الشروع بلفظ اتموا ۔ ج

ص ۱۳۹ سطر ۱۲ قوله فلتاذيهما من جهة بمقدمات القتل من الاسراع وجريان الكلمات الشاقة المناسبة لهذه الحالة اقول الظاهر ان هذا القول ملحق من النساخ والكاتبين لان الظاهر ان يكون مستدركا وان كان من الشارح فمحمول على رد من يزعم ان القتل امر آنى يثبت دفعة ليس قبله ايذاء ولا بعده قابلية الايذاء فى المقتول من جهة العباد ۔ راجى

ص ۱۴۴ سطر ۸ قوله وفيه نظر لان كلا آه ويمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بان الطلاق فى صورة ملحق ليس من قبيل الاقتضاء اذ ليس هو انشاء انه عبارة ...

صـ

ههنا الا دلالة المشتق على مبدء الاشتقاق وهو امر لغوى فصارت من قبيل المقدر المقابل للمقتضى لا عين المقتضى بخلاف انت طالق وطلقتك فانهما مع دلالتهما على المصدر بالمعنى المذكور تدلان على الايقاع والحدوث الحالى بصورة الاسناد الى الماضى فجعل الماضى الصورى انشاء شرعيا امرا اقتضائيا ضروريا لتصديق المخبر بقدر الامكان فلذا لا تصح نية الثلث فيهما ۱۲ راجی سطر ۱۶ قوله ونوى به الطلاق يرد عليه ان وقوع الطلاق فى هذه الصورة مستغن عن النية لانه اقتضائى والمقتضيات لا تحتاج الى النية بل يقدر مذكورة ليترتب على المنطوق حكمه نعم لفظ اعتدى كنائى يحتاج فى وقوع الطلاق الى ارادة الامر بالاقراء فلا يصح قوله ونوى به الطلاق نعم يصح فى صورة غير المدخول بها لان الوقوع هناك بطريق المجاز واما ههنا فليس الا بطريق الاقتضاء ويجاب عنه بان مثل هذه المسامحات تقع كثيرا من المشائخ فيما اذا كان المراد ظاهرا لا يختل بهذا القدر ۱۲ راجی

صـ ۱۴۶ سطر ۱۱ قوله عند المواظبة لا بمجرد الفعل والمواظبة تدل ان الفعل مما ورد عليه الامر المعلوم فكان الوجوب ثابتا بالامر المدلول المفهوم لا بالفعل المجرد ۱۲ راجی الرحمة

صـ ۱۴۷ سطر ۶ قوله لا يبقى مع هذا الوجوب اى وجوب الفعل الثابت بالمتابعة فى افعاله صلعم كما زعمه الامامان المذكوران يعنى ان الحق هو خصوص الوجوب بصيغة الامر وان ثبت بالمتابعة فى افعاله عليه السلام لبطل ذلك الخصوص ۱۲ راجی الرحمة سطر ۱۲ قوله وانصتوا تعرض للانصات بعد الامر بالاستماع لان المطلوب فهم معانى القرآن والتامل فى دقايقه تدل عليه معنى الانصات اذ هو فى اللغة السكوت لادراك معنى ما يقال ومجرد الاستماع وان كان يحصل بدون الانصات بان يجهر القارى ويقرء السامع سرا لكن المطلوب لا يترتب عليه ۱۲ راجی الرحمة

صـ ۱۴۸ سطر ۸ قوله ومسبب عنه ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا يلزم ان يكون قوله فتكونا من الظالمين تاكيدا معنويا للنهى السابق وعلى ما حرره المجيب يكون تاسيسا واللفظ اذا دار بين التاكيد والتاسيس يحمل على الاول وان كان مناسبته مع المقام نظرية فى الجملة ۱۲ راجی الرحمة
سطر ۱۲ قوله كما ان الايتمار اى العمل بالمامور به والمراد بالطاعة الطاعة اللغوية يدل عليه استدلاله بقول الشاعر لمحبوبته فان المحبوب لا يكون مفترض الطاعة لمحبه ۱۲ راجی سطر ۱۶ قوله سبب لعقاب والعقاب لا يترتب الا على ترك الفروض ومن جملة ما ثبت به استحقاق العقاب ما قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله الخ

صـ ۱۴۹ سطر ۱۲ قوله على نحو ضاربك جواب عما يقال ان ايراد لام التعريف فى هذا المقام لا يصح لان التعريف يحصل بكاف الخطاب فلا فائدة فى ايراده وتوضيح الجواب انه يجوز ان يكون ايراد هذا اللام لاستغراق الامرين والاضافة تخصيص على نحو الضاربوك وتسميته بلام التعريف لوقوعه فى مقابلة لام الجارة ليمتاز عنها ۱۲ راجی

صـ ۱۵۲ سطر ۲ قوله ولا يتاتى اى لا يلزم بل لا يرد على ما قلنا من عدم اقتضاء الامر التكرار اعتراض مسئلة تكرار العبادات لانه مبنى على تكرار اداءها بتبعية تكرار اسبابها والمدعى نفى الاقتضاء المذكور بحيثية وحدة الامر ما سبق فى الامثلة ۱۲ راجی سطر ۱۲ قوله ان نفس الوجوب بتفصيل اى بحسب الثبوت فنفس الوجوب ثبت لوجود السبب ووجوب الاداء يتوجه الامر الذى يعاد شرعا بعد تحقق ما هو سبب للمامور به وبحسب الحقيقة نفس الوجوب عبارة عن صيرورة الذمة مشغولة بما اوجبه الله تعالى ابتداء كالعبادات الموقتة المتعلقة باسبابها المتقررة بالتقرر الالهى او وجوبا بايجاب العباد بواسطة مباشرة اسبابها الاختيارية لهم كالنذر والكفارات ووجوب الاداء عبارة عما يثبت بتوجه الامر لتفريغ الذمة عن ذلك لوجب انسانى

[illegible]

صـ ۱۵۴ سطر ۳ قوله ادوا عن كل حر الخ اى اداء للمقدار الواجب المقدر بالتقديرات المختلفة بحسب اختلاف القيم لما يؤديه المكلف مطلقا عن قيد الفور ولو متراخيا بزمان طويل ۱۲ راجى الرحمة

سطر ۴ قوله ففيه العشر اى فالواجب فيه العشر حقا لله تعالى وان اشتمل على كونه مؤنة الارض وهذا الوجوب يثبت بصيغة الاخبار مخالفا عن الواجبين السابقين فانهما بصيغة الامر لكن الاطلاق ثابت فى اداء الكل فالتراخى جائز فى الكل على السواء حتى لا يصير المكلف مقصرا بالتاخير ما لم يفته ۱۲ راجى

سطر ۸ قوله لكنه يشكل آه توضيح الاشكال الاول ان قوله سقط الواجب جزاء لقوله لو هلك النصاب فيلزم ان يكون المراد بالواجب ههنا الزكوة والعشر والفطرة فمقتضى اطلاق لفظ الواجب فى قوله سقط الواجب سقوط صدقة الفطر على تقدير هلاك النصاب كالزكوة والعشر مع انها لا تسقط بهلاكه فاطلاق لفظ الكتاب غير صحيح وتشريح الثانى ان المصنف جعل السقوط المضاف الى الواجب بدخول الفاء التفريعية المذكورة فى قوله فانه لو هلك فاذا كان نفس سقوط الفطرة ممنوعا فمن اين يصح تفريعه على كون الامر مطلقا ولئن قيل ان الحكم بالسقوط المذكور ههنا مطلق عن الوقت فهذا غير دافع بل زيادة اشكال لان الشئ لا يتايد بما لا يترتب عليه ولا يناسبه كما ان تفريعه لا يصح عليه ويمكن دفع هذا الاشكال ان لفظ الكتاب ليس بمطلق اذ اللام فى الواجب للعهد اريد به الواجب المعهود الذى ثبت وجوبه بسبب ملك المال اعنى النصاب والخارج من الارض ووقوع قول المصنف سقط الواجب جزاء لقوله فانه لو هلك النصاب يشير الى ما حررنا فظهر عدم تعرض المصنف لصدقة الفطر بقاء وسقوطا فاذا ظهر تقييد لفظ الكتاب بدلالة اللام ارتفع الاشكالان المذكوران فى هذا المقام ۱۲ راجى

صـ ۱۵۶ سطر ۹ قوله لا يطابق هذا الحكم لان الحاصل من تفويت الظهر باشتغال الوقت بغيره والمؤيد اجتماع الغير اداء الظهر والفائتة لا يناسب المؤدى والمناسبة شرط بين التائيد والمؤيد ولكنا نقول فى الجواب ان كلمة حتى ههنا ليست للتائيد بل هى للمبالغة فان الغاية تضرب للمبالغة فى الفعل امتدادا واشتدادا كما تقول لاضربك حتى اقتلك فصار المعنى حكم هذا النوع جواز الفعل المناسب المجانس مع المامور به فى التوقيت المضروب جمعا وانفرادا مبالغا الى ان لو اشتغل جميع وقت الظهر وان حصل ولزم منه التائيد ۱۲ راجى الرحمة

سطر ۱۳ قوله فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض التى هى نادرة الوجود اذ هى بناء على ما هو خلاف الاصل لانها لندرتها كالعدم ۱۲ راجى الرحمة

سطر ۱۵ قوله ينتهى بانتهاء العلة يعنى اذا كانت العلة شخصية ككون مؤلفة القلوب مصرفا للزكوة بثبوت الحاجة الى تاليف قلوبهم فاذا انتهت العلة باستغناء اهل الاسلام سقطوا عن درجة المصرف المذكور ثم التقييد بكثير من الصور يؤمى الى ان فى بعض الصور بقى الحكم ثابتا بعد انتفاء العلة الشخصية ايضا كاخفاء القرءة فى صلوة النهار والرمل فى الطواف ۱۲ راجى

2381
S/A